organização
Gerciane Maria da Costa Oliveira
Kyara Maria de Almeida Vieira

PATRIMÔNIO, POVOS DO CAMPO E MEMÓRIAS

DIÁLOGOS COM A CULTURA, A ARTE E A EDUCAÇÃO

organização
Gerciane Maria da Costa Oliveira
Kyara Maria de Almeida Vieira

PATRIMÔNIO, POVOS DO CAMPO E MEMÓRIAS:
DIÁLOGOS COM A CULTURA, A ARTE E A EDUCAÇÃO

2020

Dados Internacionais da Catalogação na Publicação (CIP)
Editora Universitária (EdUFERSA)

P314 Patrimônio, povos do campo e memórias : diálogos com a cultura, a arte e a educação / organizadoras, Gerciane Maria da Costa Oliveira, Kyara Maria de Almeida Vieira ; autores, Rozeane Porto Diniz ... [et al]. – Mossoró : EdUFERSA, 2020.
245 p. : il.

Esse livro foi financiado pelo Projeto Universal do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

ISBN: 978-65-87108-08-7

E-ISBN: 978-65-87108-09-4

1. Patrimônio. 2. Campo – Povo. 3. Memória. 4. Cultura. 5. Educação. I. Oliveira, Gerciane Maria da Costa. II. Vieira, Kyara Maria de Almeida. III. Diniz, Rozeane Porto.

CDD: 300

Bibliotecário-Documentalista
(Mário Gaudêncio, CRB-15/476)

Editora filiada:

Av. Francisco Mota, 572 (Campus Leste, Centro de Convivência) Costa e Silva | Mossoró-RN 59.625-900
+55 (84) 3317-8267 | edufersa.ufersa.edu.br | livraria.ufersa.edu.br | edufersa@ufersa.edu.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Gerciane Maria da Costa Oliveira
Kyara Maria de Almeida Vieira

Esta obra coletiva é culminância de um dos resultados do projeto "Para além das fazendas em pedra e cal: um estudo sobre o Patrimônio Rural (Ambiental e Cultural) do Semiárido Nordestino", contemplado pelo edital CNPq Universal 2016 e iniciado efetivamente na segunda metade do ano de 2017.

Com o objetivo de problematizar a abrangência do conceito de patrimônio rural no contexto do Semiárido Nordestino, catalogando os aspectos da cultura, natureza e memória nas comunidades rurais do Ceará e Rio Grande do Norte, esta proposta investigativa inscrita nas ações do Grupo de Estudos, Pesquisa e Ensino de Sociologia e Ciências Humanas (UFERSA), visou contribuir com a ampliação do debate sobre o conceito de patrimônio rural, ainda em crescimento no Brasil.

O livro conta com os textos derivados de pesquisas de Iniciação Científica (PICI/UFERSA) e TCCs do curso de Licenciatura Interdisciplinar em Educação do Campo (LEDOC/UFERSA), dissertações de mestrado vinculadas ao Programa Interdisciplinar em Cognição, Tecnologias e Instituições (PPGCTI/UFERSA) e ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS/UECE), bem como reflexões de convidados/as nacionais e internacionais que puderam contribuir ao longo da realização do projeto com participação em seminários e palestras ou nesta fase mais particular de conclusão.

De uma forma geral o/a leitor/a encontrará aqui três eixos que podem ser identificados como norteadores da obra. O primeiro, está mais diretamente relacionado às discussões que pensam o patrimônio nas suas interfaces com os aspectos da memória e da identidade; o segundo, por sua vez, reflete sobre a articulação do patrimônio com a cultura e identidade dos povos do campo; e o terceiro se detém sobre assuntos que tangenciam o tema

do patrimônio e/ou das ruralidades, enfocando diferentes dimensões tais como a economia, a cultura e a arte. Sigamos alguns aspectos que embasam os capítulos que compõem este livro.

Iniciando as discussões, Rozeane Porto Diniz e Ricardo de Aguiar Pacheco propõem “demonstrar que o conceito de patrimônio foi redefinido e apropriado pelo Estado brasileiro em diferentes momentos do século XX, para legitimar uma política de reconhecimento, preservação e valorização cultural passando por atribuição de sentidos das formas mais variadas possíveis e atrelada a interesses específicos”. Para dar conta desse objetivo, evidenciam como a autarquia SPHAN, DPHAN, IPHAN, “responsável pelo reconhecimento e proteção dos bens culturais, se ajustou e correspondeu ao projeto político mais amplo do Estado”, nos momentos históricos de 1937 (criação na autarquia), 1945 (processo de reabertura democrática), 1970 (endurecimento do Governo Civil-Militar), 1990 (como a redemocratização). Assim, a partir da trajetória do que viria a ser o IPHAN, os autores nos ofertam um capítulo cuidadosamente escrito, no qual apontam como se deu a articulação entre as ações do Estado, as políticas de preservação a nível nacional e internacional, as disputas de narrativas e relações de poder que foram acionadas para produzir as definições do que seria (ou não) patrimônio (material/imaterial), quais bens devem/podem ser tombados e/ou preservados.

Aline Maria Matos Rocha enfoca a noção de patrimônio como um elemento estruturador da ação coletiva organizada dos movimentos sociais. "O patrimônio e, por conseguinte, a memória e a identidade, são características que não só motivam a ação coletiva, mas lhe oferecem estrutura, dando sustentação à forma como os movimentos se organizam, se mantêm e orientam sua ação na esfera pública". Assinalando para a centralidade que a dimensão simbólica assume na motivação e orientação das ações coletivas desses agentes, a autora chama a atenção para o espaço de disputas que se conforma em torno dos aspectos da identidade e da memória e como a mobilização desses sentidos passa a integrar não somente as pautas desses grupos na arena pública, mas a sua própria coordenação, atribuindo vínculo e pertencimento aos envolvidos.

Neste capítulo faremos uma abordagem aos novos patrimônios, fazendo considerações sobre mudanças no âmbito das concetualizações face às instituições culturais consagradas e refletiremos sobre os processos de artificação (SHAPIRO, 2007) e possíveis relações com o Festival de Paredes de Coura — o nosso (im)provável patrimônio. Assim, Paula Guerra da Universidade do Porto apresenta a questão central do seu texto. A autora denota novas dimensões que entram em cena frente aos processos de patrimonialização nas sociedades contemporâneas. Com o alargamento do sentido de patrimônio que veem a englobar bens culturais ditos imateriais, vivos, dentre outros, a relação entre presente e passado tende a ser observada sob outro prisma para além do preservacionista. Com isso, a necessidade de redimensionamento dos próprios espaços expositivos destinados a esse novo conjunto de bens culturais é pontuada pela a autora como uma questão emergente. Na esteira dessa argumentação o Festival musical de Paredes de Coura, iniciado na década de 1990 e realizado na vila rural de Paredes de Coura, é pensado como um *museu vivo,* por se apresentar como um espaço de afirmação identitária e de elaboração de memórias individuais e coletivas.

Pela Universidade Estadual do Ceará, a colaboração veio de Lia Pinheiro Barbosa com um texto que problematiza associação entre a luta pela preservação do patrimônio biocultural e a defesa pelo território agenciada pelas populações camponesas originárias dos povos tradicionais da América Latina. Ao recuperar o antagonismo entre os paradigmas onto-epistêmicos que dispõe as sociedades capitalistas, ancoradas na racionalidade moderna e acumulativa, de um lado, e as não capitalistas, pautadas no conceito do *bem viver,* princípio fundamental para a coexistências respeitosa entre homem e os não humanos, do outro, o texto centra sua análise mais detidamente sobre "contexto latino-americano, o paradigma onto-epistêmico que se contrapõe ao paradigma ocidental moderno capitalista data do período pré-hispânico, quando éramos o Abya Yala". São sinalizados como eixos que estruturam a identidade política desses povos e orientam suas lutas e demandas comuns: (i) "A reconfiguração da história e da memória no âmbito das lutas"; (ii) "Dimensões epistêmicas e ontológicas que emanam das cosmovisões e sustentam as bases de uma racionalidade ancestral, que se configura a partir de uma matriz cosmogônica, linguística e sociocultural

de carácter milenar"; (iii) "Territorialidade"; e (iv) "Autonomia". Estes eixos demarcam a heterogeneidade e pluralidade desses povos e a "centralidade desse paradigma na sobrevivência e perpetuação de um patrimônio biocultural, cerne das formas históricas de re-existência e de luta desses povos frente à racionalidade do capitalismo em suas diferentes fases". Nesta altura da escrita a argumentação se encaminha para a reflexão sobre o papel da memória biocultural no histórico de lutas dessas populações. Tais saberes ancestrais que atravessam gerações não somente apontam hoje para formas alternativas de coexistência entre homem e natureza ao Capitalismo, mas acenam para a delineamento de um novo paradigma sociocultural vindouro.

O texto dos autores Rodolfo Rafael Pascoal da Penha, Giordano Gubert Viola e Daniela Faria Florencio reforça o debate sobre patrimônio e povos do campo. O trabalho discute o conhecimento dos/as agricultores/as acerca da biodiversidade de insetos, em especial dos cupins, e a sua relação com a agricultura como patrimônio rural. Considerando que o patrimônio rural engloba elementos "materiais", "imateriais" e "vivos" que se relacionam ao cotidiano das populações rurais (edificações, costumes, utensílios, paisagens, formas de linguagem, especialidades culinárias, festas, e modos de produção etc.), a ênfase sobre as técnicas agroecológicas e práticas de manejo assinala para a importância desses bens patrimoniais como elementos que resguardam modos de convivência com a biodiversidade antagônicos ao modelo tradicional de base tecnológica e industrial. Constituindo um paralelo entre agricultores de orientação agroecológica e agricultores inseridos na agricultura convencional, o texto apresenta importantes achados sobre o entendimento da integração da biodiversidade dos insetos no plantio em cada um desses modelos. Suas inferências podem ser lidas como uma chamada para a valorização desses saberes diante dos avanços exploratórios do Capital nos contextos rurais.

Reconhecendo que os povos do campo abrangem as populações de agricultores/as, extrativistas, pescadores/as, quilombolas, ribeirinhos/as, indígenas etc., o trabalho da licenciada em Educação do Campo pela Universidade Federal Rural do Semiárido, Joelma Pinto de Sousa aborda o patrimônio cultural imaterial indígena dos Tapuia Paiacu do município de Apodi, Rio Grande do Norte. Tomando como ponto de partida para a

análise os espaços Centro Histórico Cultural Tapuia Paiacu da Lagoa do Apodi e o Museu do Índio Luiza Cantofa, a autora faz um conciso histórico de formação do município de Apodi mediante a ocupação indígena e sinaliza para o papel expressivo que as entidades culturais desenvolvem com a comunidade na divulgação do conjunto de domínio da vida cultural dos grupos indígenas que até hoje habitam a localidade potiguar. Nesse sentido, destaca a autora, "[...] é relevante o desenvolvimento de ações similares, com a finalidade de informar a sociedade sobre a riqueza da produção material e imaterial desses grupos, manifesta nos seus modos de ver, modos de conhecer e modos de fazer". Abrindo perspectivas que podem ser aprofundadas em estudos posteriores, o trabalho acena para um campo de estudo, teórico e empírico, relevante, tendo em vista sua dinâmica pulsante no que diz respeito ao movimento de lutas indígenas presente no semiárido nordestino.

Ana Paula Alves de Oliveira, Herolayne Karina Batista da Silva, Maria Heloiza Batista da Silva e Gerciane Maria da Costa Oliveira refletem sobre a utilização da metodologia do Inventário Participativo no levantamento do Patrimônio Rural da comunidade de Maísa, município de Mossoró, Rio Grande do Norte. Com efeito, a "[...] investigação não teve a finalidade de se colocar como um dispositivo de reconhecimento oficial e tombamento dos bens patrimoniais, mas visou promover um debate com a comunidade sobre aspectos como o reconhecimento, valorização e preservação dos elementos patrimoniais existentes nessa localidade rural do município de Mossoró/RN". Tomando como referência o Manual de Aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais do IPHAN, o estudo relata a experiência de uma aplicação piloto das fichas de levantamento — Ficha do Projeto, Ficha do Território, Fichas das Categorias (Lugares, Objetos, Celebrações, Formas de Expressões, Saberes), Ficha de Fontes Pesquisadas, Ficha de Roteiro de Entrevista e Ficha de Relatório de Imagens — na qual a problematização dos limites e viabilidades da metodologia tornam-se o principal elemento da análise.

Pautando o debate entre patrimônio e tecnologias, os autores Ramiro de Vasconcelos dos Santos Júnior, Gerciane Maria da Costa Oliveira, Francisco Milton Mendes Neto, Salatiel Dantas Silva, Igor Fernandes dos

Santos e Ademar França de Sousa Neto contribuíram com um texto que aborda a elaboração de um aparato tecnológico designado de ontologia para a promoção de educação patrimonial. "Para mapear todo o acervo e disponibilizá-lo para o público (escolar e não escolar), foi desenvolvida uma tecnologia capaz de armazenar todos os dados, inferi-los e, posteriormente, por meio deles, gerar conhecimento". Como objeto do estudo e aplicação, foram utilizados o sítio arqueológico e o Museu do Lajedo de Soledade, localizados no município de Apodi, Rio Grande do Norte. O desenvolvimento da escrita apresenta uma sistematização detalhada das etapas e procedimentos de construção do dispositivo tecnológico, além de trazer dados sobre o universo do Sítio Arqueológico e do Museu. Faz mister ressaltar que trabalhos desta natureza reforçam o debate sobre a pertinência e potencialidade do uso das tecnologias no campo da cultura, seja nas esferas da produção, mediação, recepção ou/e gestão cultural.

Tendo como centro da sua pesquisa a relação entre educação e produção de identidades, as autoras Maria Rosivania Pereira Feitosa Duarte e Kyara Maria de Almeida Vieira produziram o capítulo que tem por objetivo problematizar a história da Escola Família Agrícola de Serra do Mel (EFAMEL), contada a partir das memórias das pessoas que fizeram parte da escola: ex-estudantes, ex-professores (as) e o seu fundador. As autoras iniciam fazendo um histórico do município de Serra do Mel-RN e contextualizando a fundação e funcionamento da EFAMEL (1990 e 2001), para daí se aprofundar na discussão sobre a construção das identidades de algumas pessoas que compuseram a escola. As narrativas de ex-estudantes, ex-professores/as, e o fundador promovem o entrecruzamento de memórias individuais e coletivas acerca das experiências educacionais nessa escola do campo. Para além de um espaço meramente de transmissão de conhecimento, o capítulo analisa como a escola pode ser um espaço privilegiado para as transformações, principalmente, as transformações pessoais, em especial quando pautada numa educação contextualizada.

As autoras Nicole Sousa Bessa e Kadma Marques Rodrigues escrevem seu capítulo movimentando-se a partir da interconexão entre o mundo rural e urbano: “Norteada pela perspectiva da sociologia da arte, a presente pesquisa teve como objetivo, analisar as transformações sociais provocadas

pela expansão da arte urbana nas cidades do sertão cearense, mais especificamente aquelas propiciadas pelo projeto RASTRO, pelos elementos que o integram a partir dos efeitos pretendidos pelo artista no deslocamento da arte pública urbana ao universo rural" A análise de entrevistas nos dão a ver, sob perspectivas diferentes, os efeitos do Projeto RASTRO. Porém, indo bem além, as narrativas não apenas se propõem a compreender os efeitos da expansão de determinada arte em uma zona distinta daquela que a originou, mas implodem visões maniqueístas e naturalizantes acerca do Nordeste, acerca da relação entre o urbano e o rural, entre pessoas do sertão e da cidade, entre a arte e a vivência nessa região que historicamente foi representada como insólita e atrasada.

Utilizando a abordagem teórico metodológica do mapa das mediações de Martín-Barbero (2015), a partir da realização de entrevistas e observações empíricas, Jhose Iale C. da Cunha Vieira e Moacir Vieira da Silva discutem a atuação da Rede Xique Xique de Comercialização Solidária e sua relação com a internet, tendo como recorte espacial o estado do Rio Grande do Norte. A Rede Xique-Xique organiza-se a partir dos seguintes princípios: a agroecologia, a economia solidária e o feminismo. O grupo que é a sua base de empreendimento "é formado por agricultores familiares com uma participação mais ativa das mulheres na comercialização; porém há também a representação de grupos urbanos dedicados ao artesanato e grupos de pescadores". Considerando as interconexões entre campo e cidade, os autores trazem dados importantes e atualizados que evidenciam as várias apropriações da tecnologia e as transformações a partir desta para os povos do campo: da fofoca a ampliação de mercados, da "babá eletrônica" ao contato afetivo com familiares e amigos, as tecnologias permitem o acesso às informações que poderão facilitar o processo de desenvolvimento, o conhecimento de políticas públicas; ou podem ser um dispositivo de lazer e reconfiguração de espaços sociais.

Experiências com Economia Solidária de povos do campo também referenciam o capítulo "Questão agrária colombiana e as Economias Sociais do Comum–ECOMUM", escrito por Maria Rosana da Costa Oliveira e Cláudio Ubiratan Gonçalves. Após caracterizar aspectos mais gerais sobre a questão agrária na Colômbia, os autores priorizam a análise da cooperativa

Ecomum, “resultante do acordo de paz assinado entre as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (FARC) e o governo Manuel Santos. Essa cooperativa foi escolhida pelos ex-combatentes como meio coletivo de reinserção social e econômica”. Espacializando-se em nível nacional, contando com aproximadamente 127 cooperativas e 5.076 associados, a Ecomum vem se constituindo como um espaço de resistência do campesinato colombiano, apesar de sua pouca idade e de todos os entraves impostos pelo Estado e pelo Capitalismo a nível nacional e internacional. A pesquisa destaca como A Ecomum, com suas cooperativas multiativas como base em atividades agrícolas diversificadas, representam alternativas exitosas e fortes ao modelo agroexportador capitalista. Nos territórios de vida, as comunidades indígenas, camponesas ou afro-colombianas resistem, não apenas reagindo a uma ação anterior, ou sendo ação reflexa, mas uma “re-existência” enquanto uma forma de existir a partir de “uma determinada matriz de racionalidade que age nas circunstâncias, inclusive reage, a partir de um *topoi*, de um lugar próprio, tanto geográfico como epistêmico”, que fortalecerá e viabilizará conquista de direitos comuns e sua autonomia.

Evidenciando a importância da Iniciação Científica para a formação acadêmica, Ana Cláudia de Andrade Costa e Kyara Maria de Almeida Vieira apresentam um capítulo que é um recorte de uma pesquisa maior, e que tem como personagem principal Dona Rita (*in memoriam*). As autoras fazem análises das narrativas dessa camponesa do oeste potiguar que foi mobilizada pela busca da moradia, do acesso à terra, da educação de filhos/as. Ao passo que conta sua trajetória, Dona Rita também conta histórias da conquista do Projeto de Assentamento Nova Esperança (Mossoró-RN), do acesso a uma educação gratuita e de qualidade pelos povos do campo através do curso Pedagogia da Terra, das relações de gênero que atravessam o cotidiano. Destarte, o texto das autoras entrecruza pesquisa e teoria, potencializando a construção do conhecimento a partir do contato entre saberes existentes no meio rural e na academia. “Para além das memórias afetuosas, do sorriso, da voz doce e do café quentinho de Dona Rita, podemos conhecer outras realidades, descobrir outros lugares e ter contato com histórias de pessoas que continuam a existir e resistir no semiárido rural nordestino”.

"Nosso nível de compromisso com este capítulo requer não apenas tratar sobre Festa do Mangue como se fosse algo isolado, mera diversão e sem fundamento, mas também colocar em questão a sua importância para a identidade local, os fatores que contribuíram e contribuem fortemente para a sua concretização". Essa é uma das afirmações que inauguram o texto escrito por Antônio Marcos dos Santos Souza, Gerciane Maria da Costa Oliveira, Kyara Maria de Almeida Vieira. A Festa do Mangue acontece anualmente na Comunidade Quilombola do Cumbe (Aracati-CE), e tem mobilizado cada vez mais as pessoas da comunidade e turistas que procuram participar da festa. Durante os três dias de festa inúmeras atividades são realizadas: i) passeio pela comunidade, visita pelos sítios arqueológicos, trilha pelas dunas do Cumbe com momento de socialização e dinâmicas culturais, e finaliza com a contemplação do pôr do sol; ii) oficinas das várias formas de pesca do peixe, do sururu, da ostra, do búzio etc., encerrando com a tradição do "comer no mato", quando tudo que foi pescado durante a oficina é preparado e saboreado na beira do rio; iii) participantes acompanham os pescadores que saem pelo mangue para uma disputa de captura do maior número de caranguejo. Construído a partir do diálogo entre referências bibliográficas e fotografias, o texto analisa os embates que a Comunidade Quilombola do Cumbe vem travando na busca pela promoção do bem viver, da sustentabilidade econômica e social, na defesa de seus patrimônios e da reafirmação da identidade local. Assim, a Festa do Mangue é pensada como "um evento de expressão cultural no qual as memórias, histórias, fazeres e práticas próprias da comunidade são reafirmadas entre seus moradores e compartilhadas com o público visitante".

O Sertão nordestino tem tomado a atenção de políticos, artistas, jornalistas, literatos, pesquisadores há bastante tempo. Encerrando o livro, Luana Carolina da Silva Monteiro e Kadma Marques Rodrigues levam a pensar na relação entre a fotografia e o Sertão partindo "de histórias, personagens e fatos cruciais para o desenvolvimento da fotografia como prática profissional no Estado, desdobrando-a também em suas convergências com o universo artístico". Tendo como *corpus* alguns jornais, *cartes de visite*, álbum de fotografias, o capítulo problematiza como a emergência da Fotografia no Estado do Ceará esteve atrelada à *Belle Époque* (o período de ascensão

do Estado), mas também à estiagem de 1877 e migração em massa dos retirantes do interior do Estado para a capital. Nesse percurso, as autoras desnaturalizam os papéis atribuídos à Fotografia ao longo do tempo, já que apontam como esta passou a ser considerada também documento fiel da "realidade", além de ser uma *arte*. Ainda destacam a maneira como "A imagem fotográfica aparece nessa época como legítima representante do espaço de modernização da estrutura e das relações sociais na urbe; e o registro da seca de 1877-79, surge nas páginas dos jornais como um retrato do atraso". Essa associação entre imagens da seca, atraso e campo servirão "principalmente para a formação social, geográfica e cultural de um lugar chamado Nordeste".

Assim, os esforços para a construção desta obra foram alimentados para a necessidade de partilhar a intensidade e riqueza das atividades acadêmicas realizadas durante o projeto "Para além das fazendas em pedra e cal: um estudo sobre o Patrimônio Rural (Ambiental e Cultural) do Semiárido Nordestino" (CNPq, 2016). Além disso, foram tantos e tão propositivos os diálogos com vários/as pesquisadores/as, que se fez imprescindível reunirmo-nos também em livro.

Certamente aqui não abarcamos todas as discussões que queríamos, nem foi possível incluir todas/os autores/as que gostaríamos. Porém, não tínhamos essa pretensão de "abarcar o mundo", aqui o mundo rural. Mas, nos reunimos com o intuito de ofertar aos possíveis leitores/as uma obra pautada nos rigorosos critérios da pesquisa científica e que permita vislumbrar a complexidade das experiências dos povos do campo, tendo como elo em comum o patrimônio rural.

1 O PATRIMÔNIO INVENTADO SOB A TUTELA DO ESTADO

Rozeane Porto Diniz
Ricardo de Aguiar Pacheco

Pensar a política pública de preservação e valorização do patrimônio cultural no Brasil implica, necessariamente observar a trajetória do aparelho do Estado nacional dedicado a formular e implementar as ações de reconhecimento e valorização dos bens culturais em nível federal.

O Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) foi criado como órgão vinculado ao Ministério da Educação e Saúde por meio do Decreto-Lei nº 25 de 1937 (BRASIL, 1937). Em 1946 essa repartição pública é renomeada para Departamento do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (DPHAN) (BRASIL, 1946). Em 1970 é renomeada para Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e ganha como braço executivo de sua política o Instituto Pró-Memória (BRASIL, 1970). Por medida provisória do ano de 1990, esses órgãos são reagrupados no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (BRASIL, 1990).

Percebam que essas alterações de nomeação não significaram a revogação das responsabilidades de atribuição de valor aos objetos culturais, mas pontual alteração da forma de atuação da autarquia em diferentes conjunturas do processo político da República. A criação na autarquia em 1937 estava ligada ao projeto político do Estado Novo. Ao passo que sua sucessiva renomeação esteve subordinada a projetos de reformas dos serviços administrativos do Estado. Em 1945 com processo de reabertura democrática. Em 1970 e o endurecimento do Governo Civil-Militar. Em 1990 como a redemocratização.

Sem nos atermos a análises mais profundas do cenário político de cada um desses momentos desejamos, nesse momento, evidenciar como a autarquia responsável pelo reconhecimento e proteção dos bens culturais — SPHAN, DPHAN, IPHAN — se ajustou e correspondeu ao projeto político mais amplo do Estado em cada um desses momentos históricos.

Nosso objetivo é demonstrar que o conceito de patrimônio foi redefinido e apropriado pelo Estado brasileiro em diferentes momentos do século XX, para legitimar uma política de reconhecimento, preservação e valorização cultural passando por atribuição de sentidos das formas mais variadas possíveis e atrelada a interesses específicos.

Autores como Gonçalves (1996, p. 33) nos alertam que é preciso questionar "Quem tem autoridade para dizer o que é e o que não é o patrimônio cultural brasileiro?". Ou seja, nos lembra que valor cultural de um objeto reconhecido pelo Estado como patrimônio nacional não está "dado a *priori*", porque o objeto cultural não carrega valor *per si*. A caracterização de um determinado objeto enquanto patrimônio nacional é estabelecida através práticas administrativas e instituições político administrativas do Estado que materializam práticas discursivas e não discursivas sobre quais elementos caracterizam a identidade nacional.

Ao lado deste Marcia Chuva nos alerta para compreendemos que o patrimônio histórico está em concomitante e permanente construção e constante desconstrução, sendo fabricado, de acordo com os interesses dos sujeitos envolvidos nos atos de tombamento e (des)recaracterizados diante dos atos de (des)retombamentos.

> [...] O patrimônio histórico e artístico nacional estava sempre em construção — não estava dado a priori. Não se deve perder de vista, portanto, que as visões de mundo e as posições nos diversos campos (político, cultural, religioso, intelectual etc.) determinaram, muitas vezes, as tomadas de posição dos agentes em jogo. Na gestão estatizada de bens simbólicos, escolhas políticas estavam permanentemente sendo feitas, as quais uma boa retórica era, de um modo geral, capaz de sustentar, no amplo universo de possibilidades de invenção do "patrimônio" (CHUVA, 2017, p. 239).

Neste ensaio interpretativo do processo histórico de construção do patrimônio nacional vamos procurar interpretar a autarquia responsável pelo reconhecimento e proteção dos bens culturais como um "dispositivo histórico". Ou seja, como "um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, [...] o dito e o não dito são elementos do dispositivo" (FOUCAULT, 1988, p. 244).

Portanto, não podemos tomar "patrimônio cultural" como uma categoria fechada e/ou mesmo linear. O termo patrimônio é operado no campo discursivo do dispositivo histórico que opera a política pública para o patrimônio cultural em acordo (ou dissonância) com os sentidos que lhe são atribuídos em cada tempo histórico. Sendo assim, a res/significação dessa categoria é plural e pode ser analisada em diversas dimensões.

Vejamos de forma contextualizada como o SPHAN/DPHAN/IPHAN enquanto "dispositivo histórico", é estrategicamente formulado e, consequentemente, como a categoria patrimônio é semantizada para dar sentido os objetos da cultura e, ao mesmo tempo, sustentação jurídica para as políticas públicas de patrimônio.

A bibliografia sobre o campo do patrimônio destaca que, na sua acepção dicionarizada, o termo patrimônio está ligado à herança do pai, aqueles bens que o progenitor deixa aos seus descendentes. Com o passar do tempo, esse sentido foi ampliando para designar, além dos bens de valor econômico e financeiro, também os bens culturais e simbólicos (CHOAY, 2006). Embora as preocupações com monumentos, considerados históricos, fossem mais antigas e datassem do século XVIII, é na virada para o século XX que o termo patrimônio entra na discussão em torno dos objetos culturais por parte dos Estados nacionais europeus e, vindo destes, chega ao Brasil.

Segundo Hartog (2006, p. 270), o "patrimônio não deve ser visto a partir do passado, mas a partir do presente, como categoria de ação do presente e sobre o presente". No Brasil, foi exatamente isso que aconteceu, o patrimônio foi significado de acordo com os interesses dos sujeitos e das relações de poder que norteavam as práticas de patrimonialização a cada tempo presente, a cada conjuntura política da república.

Até a década de 1930, não tínhamos uma política institucionalizada em nível nacional que definisse, juridicamente, o patrimônio. É a partir do governo de Getúlio Vargas e o projeto de modernização da sociedade brasileira que uma política de cultura se legitima. Com a nomeação de Capanema para o Ministério da Educação e Saúde, em 1934, temos maior atenção a política cultural. Dito de outra forma, é a partir desse momento que o Estado começa a montar uma burocracia destinada a atuar junto ao campo da cultura. Graças a essa guinada para o campo cultural, temos as primeiras iniciativas concretas de criação de um órgão voltado ao estímulo do teatro, do canto coral, do rádio e do patrimônio cultural.

Em 1936, a convite de do Ministro Gustavo Capanema, Mario de Andrade elabora o "Anteprojeto para criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional" (ANDRADE, 1936). Embora esse Anteprojeto tenha sido um ensaio descartado por ser considerado "denso e polêmico, tanto nos detalhes do texto como na sua abrangência" (SANTOS, 2012, p. 4) ele previa, além de toda a estrutura administrativa que o órgão deveria ter em sua definição, uma definição muito ampla dos bens culturais que mereceriam proteção por parte do Estado. O fato é que o Anteprojeto não previa um instrumento de proteção legal eficaz. Soma de fatores que levou o a ser descartado pelo ministério.

Para resolver esse problema jurídico é chamado o advogado Rodrigo Melo Franco de Andrade que traz para a legislação o instrumento jurídico do tombamento. Tanto é assim que o Decreto-Lei nº 25 de 1937, redigido por Rodrigo Melo Franco de Andrade é instituído como lei por Getúlio Vargas. Nesse o patrimônio cultural é juridicamente definido:

> Art. 1º–Constitui o patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto dos bens móveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico (BRASIL, 1937).

Aqui, temos a definição de patrimônio relacionado ao conceito dicionarizado de "herança do passado", porém não é qualquer herança, mas aquela que está vinculada a "fatos memoráveis da história do Brasil". O que pode

ser considerado como memorável, em nossa história, é relativo e vai ser selecionado de acordo com a prática ideológica de quem está representado no poder executivo.

Para proteção do patrimônio cultural a legislação prevê o instrumento jurídico do tombamento como ato administrativo do Estado. Esse ato administrativo se materializa na inscrição do objeto cultural no Livro de Tombo. Procedimento legal que visa contornar o obstáculo do direito de propriedade uma vez que, não desapropriando impõe ao proprietário uma série de restrições ao uso do bem. Ao passo que lhe assegura outra série de garantias legais. Ou seja, não se trata de uma ação desinteressada, mas envolvida num universo político mais amplo que envolve uma prática seletiva, através do estado e dos atores sociais, designados para inventar e significar a categoria de patrimônio. E com ela a materializar a identidade nacional.

Mas para além de um com amparo legal para a proteção do patrimônio cultural era preciso um corpo de intelectuais, estrategicamente dispostos que dessem sustentação aos atos de tombamentos, que oferecessem legitimidade às práticas de patrimonialização. Antes mesmo da aprovação do Decreto, toda essa rede de relações já se formava, pois Rodrigo Melo Franco de Andrade preocupava-se com a efetividade, na prática, do órgão federal de preservação. Sua rede de relações era a "preparação para um terreno" que precisava ser fértil e não seria, talvez, apenas pela força da lei.

> Para a difícil tarefa de dar efetividade ao SPHAN, inclusive com o necessário caráter nacional, Rodrigo contou com a contribuição de destacados profissionais das mais diversas áreas — arquitetos, juristas, engenheiros, historiadores, literatos, mestres de obras, entre outros (CALABRE, 2017, p. 37).

Rodrigo Melo Franco de Andrade se cercou dos intelectuais mais renomados e em regiões estratégicas com o intuito de estabelecer pontes nos diversos estados do Brasil. Com essa rede esperava que ocorressem tombamentos, de forma generalizada assim que o Decreto fosse aprovado. Dentre os intelectuais, podemos citar o sociólogo Gilberto Freyre, em Pernambuco; o historiador Augusto Meyer, no Rio Grande do Sul; os arquitetos como Lúcio Costa e Oscar Niemeyer; e os literatos como Carlos Drummond de

Andrade e Manuel Bandeira. Tratava-se de intelectuais reconhecidos com atuação em diversas áreas e que fundamentavam um discurso de autoridade sobre o patrimônio cultural.

Para justificar o ato do tombamento, que implicava uma restrição ao direito de propriedade, foi criado um aparato administrativo que fazia uso desses intelectuais de diferentes campos do conhecimento e regiões do país para produzir um discurso de autoridade que legitimasse os processos de tombamento. Para observarmos essa burocracia como um "dispositivo histórico", destacamos o Conselho Consultivo e a Revista do SPHAN, ambos criados, concomitantemente, ao órgão federal de preservação.

O Conselho Consultivo estava previsto no Decreto nº 25 de 1937, e foi instalado em 1938. Suas atribuições "concentravam-se na análise dos bens indicados para tombamento impugnados pelos proprietários, ou dos tombamentos solicitados pela sociedade civil" (CHUVA, 2017, p. 228). As ações do órgão eram, geralmente, em favor dos tombamentos e contra as impugnações. Na leitura atenta aos pareceres do Conselho é possível perceber e interpretar situações de conflito entre os conselheiros. Mas, ao fim dos debates, chegava-se à opinião unânime sobre como a autarquia estatal deveria agir para preservar o bem cultural.

Segundo Chuva (2017, p. 171), o Conselho Consultivo "atuava no sentido de dirimir possíveis conflitos, como uma instância superior, garantia o exercício de articulação discursiva a respeito da racionalidade, com o triunfo do 'interesse público', legitimando as práticas seletivas do SPHAN". Portanto funcionava como um aparato do "dispositivo histórico" para legitimar as práticas de tombamento do SPHAN. Foi tudo tão estrategicamente disposto pelos agentes do estado que, independente das disputas e/ou resistências internas da autarquia, o que prevalecia como definição de patrimônio era o que era estabelecido pelo SPHAN.

A Revista era mais uma das publicações editoriais do SPHAN instrumentalizada para legitimar a definição de patrimônio e os atos de tombamento do órgão. Antes mesmo da aprovação do Decreto e organização do SPHAN, Rodrigo Melo Franco de Andrade, primeiro diretor do órgão, já articulava as primeiras publicações da Revista com artigos de intelectuais reconhecidos de diferentes regiões do país.

Todavia o primeiro número circulou somente por volta de 1937 e "tinha o objetivo de veicular artigos que tratassem dos monumentos, apresentando-os e justificando a importância dos mesmos para o patrimônio nacional" (LANARI, 2010, p. 32-33). Entre os intelectuais que fizeram parte desse primeiro número da Revista, estavam Gilberto Freyre, Heloísa Alberto Torres, Lúcio Costa e Mario de Andrade (SPHAN, 1937). Cada um desses publicou artigo sugerindo quais monumentos mereciam um estudo de arte ou arqueológico em sua região. Sugeriam um plano de estudos com a análises de edificações como seminários, igrejas e capelas que representavam a arquitetura barroca colonial. Dessa forma, esses atuavam como parte do dispositivo histórico que legitimava a definição de patrimônio que seria operacionalizada pela autarquia.

Apesar de os discursos, na Revista, no Conselho Consultivo e no SPHAN, sobre tombamentos e registros terem como justificativa os discursos que enaltecem e valorizam o passado colonial, esses buscam legitimar práticas de poder do presente.

Ao fazermos um balanço do que foi tombado durante todo o período histórico do Estado Novo, vemos que os tombamentos (IPHAN, 1938-1940, 1940-1950) são, em sua ampla maioria, edificações da igreja católica ou fortificações militares. Também percebemos nessas atas que a justificativa de praticamente todos os bens tombados era seu enquadramento no estilo artístico e arquitetônico como barroco colonial.

Visto nessa contextualização, o SPHAN pode ser interpretado como um "dispositivo histórico" estrategicamente concebido e operacionalizado para reconhecer e proteger os bens culturais elegidos como patrimônio cultural representativo da nação. Autarquia estatal que opera juridicamente uma política pública de cultura claramente orientada por uma determinada narrativa sobre o passado que se deseja preservar num determinado tempo presente.

Apenas no ano de 1967 Rodrigo Melo Franco de Andrade é substituído por Renato Soeiro na direção da autarquia. Renato Soeiro era arquiteto e funcionava como "braço direito" de Rodrigo. Era o principal representante

do órgão nacional nos encontros internacionais e, por isso, estava atualizado com os debates internacionais e as ressignificações que sofria a concepção de patrimônio a nível mundial.

Assim que assumiu, Renato Soeiro trouxe ao órgão federal de preservação as orientações e conceitos relacionados ao patrimônio, que foram discutidos e/ou ampliados pela Carta de Veneza (ICOMOS, 1964) e pelas Normas de Quito (OEA, 1967). Com isso, na gestão de Renato Soeiro, "os tombamentos passaram a ser compreendidos, enfim, como instrumento de política urbana no contexto de um Estado desenvolvimentista" (SOPHIA, p. 325).

Pode ser entendido como reflexo dessa reorientação da autarquia a sua reorganização administrativa que implicou na criação da Fundação Pró-memória, que financiava e executava obras de restauro e conservação de espaços urbanos. Essa guinada, nas práticas de patrimonialização, havia sido iniciada com as orientações advindas da Unesco que alertavam para a relação entre o turismo e o patrimônio cultural, porém com vistas à questão econômica.

> Se os bens do patrimônio cultural desempenham papel tão importante na promoção do turismo, é lógico que os investimentos que se requerem para a sua devida restauração e habilitação específica devem se fazer simultaneamente aos que reclama o equipamento turístico e, mais propriamente, integrar-se num só plano econômico de desenvolvimento regional (OEA, 1967, p. 7).

Com a ampliação e ressignificação do patrimônio, as orientações internacionais sobre o patrimônio chegam ao Brasil no momento do recrudescimento do regime político e implementação dos projetos de crescimento econômico acelerado. A gestão de Soeiro se destaca pelos tombamentos dos conjuntos arquitetônicos com forte potencial turístico, como o caso de Olinda. Ao todo foram 130 bens tombados, o que ilustra a efervescência das práticas de patrimonialização. Nos 12 anos de sua gestão:

> foram dados passos definitivos e fundamentais para a modernização do sistema estatal de preservação do patrimônio, assim como viabilizados os meios financeiros e materiais para o desencadeamento desse processo. Assim, pode-se afirmar que a "fase moderna" da preservação no Brasil começa com Renato Soeiro (SAPORETTI, 2017, p. 43).

Segundo Saporetti, Soeiro que tentou obter recursos financeiros com organismos internacionais para viabilizar a modernização das práticas de patrimonialização no Brasil, dando sequência ao que fazia ainda sob a direção de Rodrigo Melo Franco de Andrade.

Desta forma percebemos que Renato Soeiro opera o dispositivo histórico da autarquia a partir de outro regime discursivo. O discurso de autoridade da autarquia agora se baseia nas orientações dos organismos internacionais. Com esse discurso minimizava o impacto financeiro da ação de tombamento sobre a propriedade apontando que a política cultural de reconhecimento e preservação do patrimônio cultural agregava valor econômico por meio da atividade do turismo.

Em 1979, Aloísio Magalhães assume a gestão da autarquia responsável pela preservação do patrimônio cultural após ter atuado por 5 anos na direção do Centro Nacional de Referência Cultural. Falecendo ainda em 1982 no exercício do cargo deixou sua ação incompleta, mas nesses dois órgãos federais, assim como em outras ações que dirigiu, o designer pernambucano promoveu uma guinada nas políticas públicas destinadas ao patrimônio cultural:

> opera uma significativa ampliação semântica do conceito de patrimônio cultural, que a partir de então passa a incorporar, progressivamente, os bens culturais de natureza imaterial ou intangível e, dentre esses, as manifestações da cultura popular (ANASTASSAKIS, 2017, p. 65).

Uma mudança percebida na sua gestão é o olhar para outras regiões do país promovendo estudos para o tombamento de bens culturais em diferentes regiões do país diminuindo a desigualdade na estatística dos bens tombados em relação ao Sudeste.

Ainda que não tenha promovido a alteração da legislação para contemplar a patrimonialização dos bens culturais imateriais sua gestão amplificou esse debate conceitual no interior da autarquia e na reorientação da política cultural para o patrimônio.

No contexto Nacional, precisamos considerar que o país passava por um processo de abertura política e consequente reabertura para a democracia, uma vez que a gestão de Aloísio Magalhães vai de 1979 a 1982. Aloísio tenta incorporar as políticas de patrimônio nessa abertura política,

> na tentativa de ampliação democrática do conceito de patrimônio [...], Aloísio propôs a absorção, dentro das políticas públicas de preservação, das manifestações culturais ligadas às matrizes africana e indígena, bem como a consideração das colocações das comunidades habitantes das cidades históricas contempladas por políticas de preservação (ANASTASSAKIS, 2017, p. 67-70).

Obviamente, a ampliação do conceito de patrimônio não se deu sem conflitos, pois a democratização do conceito gerou reformulações nas políticas públicas de patrimônio, relacionada não mais ao tombamento, mas ao diálogo com o "povo", para que os registros das manifestações pudessem acontecer. No entanto essas políticas só se concretizam de fato com a provação do Decreto 3.551 de 2000 que institui o registro de bens culturais de natureza imaterial (BRASIL, 2000).

Aloísio Magalhães reacende debates relacionados ao reconhecimento e valoração dos saberes populares ao patrimônio que estava presente no Anteprojeto de Mario de Andrade. E, assim como na década de 1930, o debate na década de 1970 gerou muita polêmica e resistência. Antigos debates teóricos e ressentimentos políticos que opõe cultura e folclore, popular e erudito se chocaram. Termos e objetos que, no debate antropológico dos anos 1970, foram identificados e valorizados como práticas culturais dignas de reconhecimento e de valor cultural. Segundo Gonçalves (1996), a substituição da expressão "patrimônio histórico e artístico" por "bens culturais" traz uma visão para o patrimônio voltada para o presente e não mais para o passado, revisando novamente a perspectiva sobre patrimônio da autarquia responsável pela implementação da política cultural.

Assim, mesmo ficando à frente da gestão do IPHAN por apenas três anos, tendo em vista o seu falecimento em 1982, Aloísio Magalhães instaura discussões que, mesmo não sendo implementadas, foram importantes para a ampliação do conceito de patrimônio reconhecido pelo Estado. O dispositivo histórico, a autarquia responsável pelo reconhecimento e proteção dos bens culturais, mobilizou os debates teóricos e as demandas sociais emergentes no contexto histórico da década de 1970 para seguir definindo os objetos culturais que têm valor de memória para o Estado Nacional.

Considerações Finais

Nossa reflexão teórica sobre o conceito patrimônio cultural compreende que essa ferramenta está em constante reelaboração. Já nossa observação empírica sobre os objetos culturais percebe que esses estão em dinâmica modificação. Logo o estudo empírico dos objetos culturais com o conceito teórico do patrimônio implica reconhecer que trabalhamos com duas variáveis. A variável do objeto cultural, que se transforma no tempo; e a variável do conceito, que se aperfeiçoa com o uso.

Refletir sobre a história da autarquia responsável pelo reconhecimento e proteção dos bens culturais no Brasil — SPHAN, DPHAN, IPHAN — ao longo do século XX nos permite evidenciar como esse dispositivo histórico mobilizou sujeitos históricos com diferentes visões e motivações para a preservação do passado.

O objeto do discurso do patrimônio histórico e artístico nacional foi selecionado entre o amplo conjunto de bens culturais disponíveis. Gerações sucessivas de sujeitos foram reformulando e ampliando os valores e significados procurados, mas sempre operou com a seleção. De edificações caracterizadas como barroco-colônia, rapidamente chegou-se às formas urbanísticas do modernismo. Das práticas religiosas católicas, lentamente se chega aos terreiros de candomblé. Sempre escolhendo um conjunto de objeto em detrimento de outros.

Para legitimar esse discurso edificou lugares de enunciação que elevavam o discurso e os sujeitos a posição de autoridade. A autarquia formalizou espaços de enunciação como o conselho consultivo, mas também os editais

de financiamento. Regras administrativas tanto para o tombamento dos bens materiais como para o registro da cultura imaterial que, de forma kaficaniana, dificultam o movimento dos não iniciados.

Mecanismos de tal sorte imbricados e entrelaçados que a instituição estatal responsável pelo reconhecimento e preservação dos bens culturais mantém enunciando que o reconhecimento de um objeto cultural como patrimônio cultural necessita de uma atribuição de valor externa ao objeto e a cultura que o produz. Sejam os intelectuais mobilizados na primeira gestão da autarquia, sejam as referências internacionais da segunda gestão ou mesmo a valorização econômica da arte popular. Em todos os momentos vemos sujeitos externos ao grupo social que faz uso do objeto cultural reconhecendo e atribuindo valores e significados ao bem tombado.

Compreendemos que o patrimônio histórico está em permanente transformação, seu significado é constantemente reformulado para incorporar demandas tanto das forças sociais que clamam por reconhecimento cultural como os interesses políticos que mobilizam a força estatal. Diante das relações de poder e das disputas de narrativas em torno do ato de tombamento, alguns objetos podem ser irrisórios, historicamente, mas podem se tornar importantes se forem tocados pelos sujeitos que têm autoridade para tombar.

REFERÊNCIAS

ANASTASSAKIS, Z. A Cultura como projeto: Aloisio Magalhães e suas ideias para o Iphan. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional,** n. 35, 2017.

BRASIL. Decreto n° 3.551, de 04 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 07 ago. 2000. Disponível em: https://bit.ly/2GwcNcF. Acesso em: 05 maio 2020.

BRASIL. Decreto nº 66.967, de 27 de julho de 1970. Dispõe sobre a organização administrativa do Ministério da Educação e Cultura. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 03 ago. 1970. Disponível em: https://bit.ly/3gXoh5k. Acesso em: 05 mai. 2020.

BRASIL. Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, 06 dez. 1937. Disponível em: https://bit.ly/2Z1123Z. Acesso em: 05 mai. 2020.

BRASIL. Decreto-lei nº 8.534, de 2 de janeiro de 1946. Passa a Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional o Serviço do mesmo nome, criado pela Lei número 378, de 13 de janeiro de 1937, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, 04 jan. 1946. Disponível em: https://bit.ly/3boyXZy. Acesso em: 05 mai. 2020.

BRASIL. Medida Provisória nº 151, de 15 de março de 1990. Dispõe sobre a extinção e dissolução de entidades da Administração Pública Federal e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, 15 mar. 1990. Disponível em: https://bit.ly/2QOJN1s. Acesso em: 05 mai. 2020.

CALABRE, Lia. O Serviço do Patrimônio Artístico Nacional dentro do contexto da construção das políticas públicas de cultura no Brasil. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional,** n. 35, 2017.

CHOAY, Françoise. **A Alegoria do patrimônio.** Tradução de Luciano Vieira Machado. 4. ed. São Paulo: Estação Liberdade: UNESP, 2006.

CHUVA, Márcia. Os arquitetos da memória – sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940). Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2017.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo:** trajetória da política federal de preservação no Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro: EdUFRJ; IPHAN, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso:** aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Campinas: Loyola, 1996.

FUNARI, Pedro Paulo; PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo. **Patrimônio Histórico e Cultural.** 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A Retórica da Perda:** os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: EdUFRJ; IPHAN, 1996.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O Mal-estar no Patrimônio: identidade, tempo e destruição. **Estudos Históricos,** v. 28, n. 55, p. 211-228, jan./jun. 2015.

HARTOG, François. Tempo e Patrimônio. **Varia História,** v. 22, n. 36, p. 261-273, jul./dez. 2006.

IPHAN. **Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional,** v. 1, 1937.

IPHAN. **Atas do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural:** 1938-1940/ 1940-1950. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/atasConselho?data=1938%2F1940. Acesso em: 04 jun. 2020.

ICOM. **Carta de Veneza.** Rio de Janeiro: IPHAN, 1964. Disponível em: https://bit.ly/3lPMhuD. Acesso em: 04 jun. 2020.

LANARI, Raul Amaro de Oliveira. **Patrimônio por Escrito:** a política editorial do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional durante o Estado Novo (1937-45). 2010. 207 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

OEA. **Normas de Quito.** Rio de Janeiro: IPHAN, 1967. Disponível em: https://bit.ly/3bpC7fv. Acesso em: 04 jun. 2020.

SAPORETTI, Carolina Martins. **A gestão de Renato Soeiro na direção da DPHAN (Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) (1967-1979)**. 134 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.

SANTOS, Cecília Rodrigues dos. A Noção de patrimônio e a origem das ideias e das práticas da preservação no Brasil. **Arquitextos,** ano 13, n. 149, out. 2012.

SCHLEE, Andrey Rosenthal; QUEIROZ, Hermano. O jogo de olhares. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional,** n. 35, 2017.

SOPHIA, Daniela Carvalho. As Políticas de preservação do patrimônio na arena federal sob a gestão de Renato Soeiro (1967-1979). *In:* Marcus Granato (Org.). **Coleção MAST:** 30 anos de pesquisa. Rio de Janeiro: Museu de Astronomia e Ciências Afins, 2015. v. 1. p. 316-339.

WILLIAMS, Daryle. Gustavo Capanema, ministro da cultura. *In:* GOMES, Angela de Castro (Org.). **Capanema:** o ministro e seu ministério. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

2 QUANDO O PATRIMÔNIO SE MOVIMENTA: MEMÓRIA E IDENTIDADE COMO ESTRUTURANTES DA AÇÃO COLETIVA

Aline Maria Matos Rocha

Introdução

A ação coletiva é a forma de atuação dos movimentos sociais. Tais ações buscam, muitas vezes, defender territórios, modos de vida e práticas socioculturais. Proponho tratar, nesta reflexão, a dimensão patrimonial como um dos elementos que contribui para estruturar a ação coletiva, quando esta volta seus objetivos, parciais ou integralmente, para a patrimonialização. Disputas que envolvem a defesa do patrimônio histórico, sob sua forma material ou imaterial, figuram como exemplares do fenômeno. O patrimônio e, por conseguinte, a memória e a identidade, são características que não só motivam a ação coletiva, mas lhe oferecem estrutura, dando sustentação à forma como os movimentos se organizam, se mantém e orientam sua ação na esfera pública. A ação coletiva, nesse âmbito, é uma ação organizada, por meio da qual um grupo de pessoas, entidades, instituições etc., age em conjunto, a fim de reivindicar direitos ou garantir sua efetividade.

Faz parte de minhas intenções situar a importância do caráter simbólico que orienta a ação dos movimentos sociais, tendo em vista a formação e construção do vínculo identitário — elemento também necessário à constituição das variadas manifestações do patrimônio. Espaço e território — categorias e vetores ordinários no pensamento geográfico — são entendidos

como condicionantes na formação identitária e levam à compreensão da dimensão simbólica dos movimentos sociais, principalmente quando se pensa na atuação articulada dos eixos memória, identidade e patrimônio.

Compreendo a ação coletiva em prol da patrimonialização como movimento que pode ser lido a partir da identificação dos aspectos culturais que envolvem formação, mobilização e manutenção dos movimentos sociais. Essa medida é tomada no momento em que é possível identificar que a noção de patrimônio histórico se estabelece, e este passa a ser importante campo de disputa, sobretudo a partir da segunda metade do século XX. Nesse momento, passa-se a reconhecer a relevância da preservação de uma memória coletiva, realçada não só por meio de edificações de diferentes tipologias, mas como práticas culturais, saberes e usos que funcionam como marcadores de diferença e identificação de grupos vinculados a territórios socioespaciais e simbólicos.

É com esse objetivo que minha reflexão encontra motivação, a fim de apontar o movimento pela patrimonialização enquanto espaço de disputa, o qual ajuda a definir o campo identitário de grupos implicados num confronto político[1]. Essas considerações não vêm isoladas de uma sensibilidade para as transformações conceituais e metodológicas por que passaram as teorias dos movimentos sociais, no âmbito de suas correntes sociológicas, principalmente quando a implicação da cultura[2] e suas dimensões passa a ser algo relativamente recente no estudo da ação coletiva. São acrescidos, desde então, diferentes graus de complexidade ao seu entendimento, em meio às circunstâncias atuais de formação e organização dos movimentos.

Para tanto, procuro dar ênfase, a partir de uma exposição conceitual, à memória e à identidade como condicionantes que se articulam à definição de patrimônio, tornando-se categorias importantes para a formação e a manutenção da ação coletiva organizada. A partir de pesquisas empiricamente

---

1 O confronto político, para Tilly (1978), ocorre quando um conjunto de atores reivindica recursos valorizados por outro conjunto de atores, demarcando um espaço de disputa que envolverá mecanismos de organização e mobilização específicas, assim como assimétricas.

2 Ver Alonso (2009).

sustentadas[3], é fundamental responder como o vínculo com o lugar e suas práticas sociais podem motivar a formação de movimentos sociais, sendo úteis ao entendimento de suas manifestações, que podem atuar, articuladas ou isoladamente, às esferas do campo e da cidade.

A dimensão cultural e simbólica da ação coletiva

Sabe-se que o estudo da ação coletiva não é algo novo na teoria sociológica. Entretanto, só em fins do século XX, seu estudo passa a considerar e tematizar com maior ênfase e protagonismo sua dimensão cultural e, por conseguinte, simbólica, na explicação dos movimentos sociais. Alonso (2009, p. 77) conclui que, a partir dos anos 1990, a ênfase explicativa dos movimentos sociais desloca-se de forma permanente para a cultura e seus demais aspectos. Se entendermos prática cultural como "todas as formas de atividade social", assim como "modos de vida" e "sistemas de significações" (WILLIAMS, 1992), cabem aí as atuações que envolvem importantes campos de disputa, a partir dos quais se inserem os movimentos pela patrimonialização, em suas diversas escalas.

É com esse caráter mais amplo da noção de cultura que Peter Burns (2000, p. 86) também a compreende: "de forma a incluir uma variedade de comportamentos sociais e padrões como alimentação, 'espaço pessoal' etc. [...]. A cultura é a cola que mantém a sociedade coesa". Sem cair na armadilha de definir a cultura como "sendo tudo"[4], Burns problematiza a categoria, o que permite conhecer com mais profundidade sua ordem complexa (BURNS, 2000, p. 75).

3 O tratamento conceitual de que falo é oriundo de uma pesquisa que tem como recorte empírico um movimento social urbano, em Fortaleza, CE, cujas frentes de luta também encampam a dimensão patrimonial. A pesquisa, em fase de finalização, é fruto do meu trabalho de doutoramento em Sociologia, pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

4 Meneses (2012) reforça que a política de reconhecimento do chamado patrimônio imaterial, realizada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), entende o campo cultural como a totalidade da vida social.

A definição de cultura, em si mesma, não conduz com clareza às explicações sobre a forma como os movimentos sociais atuam, se organizam ou defendem suas pautas. Importa extrair daí o aprendizado com o qual as lutas sociais vão incorporando seu modo de agir, a fim de reivindicar e exigir direitos. Práticas vividas e partilha de experiências em comum, elementos que permeiam a dimensão cultural, podem conduzir a uma compreensão mais ampla da ação coletiva e seus desdobramentos. No que tange à análise dos movimentos sociais, é fato que o enfoque às questões de ordem subjetiva, afetivas e culturais passam a entrar em cena no final do século XX, como implicações que orientarão a ação para o engajamento e o projeto emocional que envolve a ação dos sujeitos (ALEXANDER, 1998).

A produção de significado, por sua vez, leva a pensar no peso do simbólico nas vinculações sociais que conduzem a algum tipo de mobilização. Ruiz (2003) recupera o sentido da palavra *symbolon* que, em grego, remete à reunião de duas partes separadas, as quais, em si mesmas, não têm sentido algum, passando a adquirir sentido apenas quando se juntam. Conforme esclarece, "é a junção simbólica que confere o sentido pleno à realidade fraturada. O símbolo *re*junta as partes separadas. O ser humano, ao conferir um sentido às coisas, realiza uma *juntura simbólica* com o mundo [...]" (RUIZ, 2003, p. 134, grifos do autor).

Entender a dimensão simbólica da ação coletiva está em buscar o sentido da ação, atribuído pelos agentes sociais que a praticam. Um movimento social está imbuído de muitas nuances de sentido. Quando se remete à luta por moradia e/ou disputas territoriais que se dão no meio urbano ou rural, várias "camadas" de significado e "junções simbólicas" operam. Associadas a falas que explicam a ação como: "quero permanecer no lugar em que nasci", "foi aqui que vivi todos os momentos da minha vida", "a gente também pode enfrentar gente rica"[5], dentre outras, tem-se junções significativas e que dão tônus simbólico à luta instrumental-legal.

5 Falas recuperadas de entrevistas e observações realizadas com moradores organizados em prol do movimento social investigado.

Ana Fani Carlos (2007) confirma o espaço geográfico como um produto histórico e social, meio em que as relações sociais, em sua concretude, estão ancoradas. É nesse sentido que as relações cotidianas, em seu tempo-espaço, são decisórias e condicionais na formação da identidade entre habitante e lugar. Pensar nos vínculos identitários constitui razão basilar para compreender processos de patrimonialização e sua defesa, uma vez que estes podem acionar, como geradores de diferença, o cotidiano e o espaço vivido, tomados como memória e modo de vida a ser preservado[6].

Entende-se que o patrimônio é importante expressão da cultura e, enquanto tal, quando acionado por movimentos sociais, pode atuar como elemento estruturador da ação coletiva. Mas o que vem a ser o patrimônio? O que o constitui? Como os movimentos sociais lançam mão da memória e da identidade em sua formação e manutenção?

Memória e identidade em ação: quando o patrimônio entra em cena

Françoise Choay (2001) esclarece que a noção de patrimônio histórico alcançou significativa expressão e notoriedade pública e midiática a partir dos anos 1960. Ao questionar o que vem a ser o patrimônio histórico nas sociedades contemporâneas, Choay circunscreve sua abordagem às edificações, identificando a expansão do quadro cronológico e de espaços geográficos em que os bens considerados patrimoniais ou passíveis de patrimonialização se inscrevem. Após a 2ª Guerra Mundial, assiste-se, em sua análise, a uma expansão de bens inventariados, dada a partir da identificação de variadas formas da arte de construir, consideradas eruditas ou populares, urbanas ou rurais, uma vez que “o domínio patrimonial não se limita mais aos edifícios

---

6 Essas características são marcas do que vem a ser o patrimônio imaterial. Para Meneses (2012), as manifestações do patrimônio cultural não podem ser entendidas sem considerar seus vetores materiais, isto é, todo patrimônio imaterial tem sua dimensão material, a qual oferece suporte para sua realização e reprodução, e vice-versa. Essas diferenças, segundo o autor, não são de natureza ontológica, mas operacionais. Reconhecer essa relação, despolariza as noções de patrimônio material e imaterial, cabendo situar no “saber-fazer” as marcas de um conhecimento sempre corporificado.

individuais; ele agora compreende os aglomerados de edificações e a malha urbana: aglomerados de casas e bairros, aldeias, cidades inteiras e mesmo conjuntos de cidades" (CHOAY, 2001, p. 13).

Choay (2001) defende que o culto ao patrimônio histórico, contemporaneamente, rende mais do que uma "simples aprovação", devendo constituir-se como elemento revelador das condições em que se encerram a sociedade atual. Sua leitura está circunscrita à Paris e às matrizes do pensamento europeu quanto ao que deve ou não ser considerado expressão artístico-cultural válida para fins patrimoniais — fato que a autora adverte. Esses parâmetros eurocêntricos constituem, historicamente, um lastro da herança colonial que submeteu outras culturas e expressões ao seu jugo, demarcando uma "instância de legitimação"[7] que imprimirá sua chancela ao que deve ou não ser inventariado.

Candau (2010, p. 44-45) denuncia um mnemotropismo massivo, definindo-o como devoção patrimonial compulsiva, a qual está relacionada à "irrupção espetacular da memória no debate público". Para o autor, cabe refletir sobre as bases antropológicas desse processo, pautado pelo que denomina de "inflação da memória" ou "bulimia patrimonial", os quais passam a conferir à patrimonialização o poder de restaurar vínculos e "vazios de sentido", trazendo como consequência uma objetificação demasiada da preservação e da própria busca patrimonial — situando casos europeus e norte-americanos[8].

---

7 Ver Bourdieu (2003, 2007).

8 No Brasil, a busca patrimonial reverte-se em campo de disputa com representações que podem soar distintas das da Europa. Enquanto lá alega-se prolixidade de bens patrimonializados, aqui, os sentidos da preservação colocam-se na contramão de retóricas do desenvolvimento econômico, que passam a ocupar os ideais da estética urbana ou rural. É exemplar o movimento Ocupe Estelita, no Recife, cuja luta, ainda em vigor, agrega a defesa do patrimônio histórico da área em oposição à construção de 12 torres residenciais e comerciais que passariam a ocupar a paisagem do cais José Estelita (BUENO, 2014). Em menor escala, mas não menos significativo, em Fortaleza, uma praça seria demolida para dar lugar a um cruzamento. A Praça Portugal, localizada no bairro Aldeota, foi alvo de protestos em sua defesa e pedido de tombamento, que fora negado, por 12 votos contra e 7 a favor, em votação no Conselho Estadual de Patrimônio Cultural do Ceará (COEPA). A prefeitura

Por outro lado, é certo haver consenso nas ciências sociais quanto à definição da identidade, largamente entendida como construção social marcada pela relação dialógica com o Outro. Candau (2010) pontua que a identidade não pode existir sem a memória, assim como não pode, inversamente, haver memória sem identidade. Memória e identidade, portanto, passam a caracterizar, condicionalmente, a definição de patrimônio, principalmente quando este, em especial nas sociedades contemporâneas, passa a agir como espécie de "aparelho ideológico da memória" (CANDAU, 2010, p. 44).

A memória é o modo pelo qual o passado se atualiza, tornando-se presente. Sua intrínseca relação com a identidade é demonstrada no momento em que "apelamos ao passado como fonte de identificação de pertencimento, ou seja: o que somos, como indivíduos ou grupos, depende de saber quem fomos e de onde viemos" (GONDIM, 2001, p. 176). Da mesma forma, Halbwachs (1990) entende que um grupo, ao considerar situações que envolvem seu passado, torna-se consciente de sua identidade através do tempo.

É importante para esta discussão destacar o sentido original do termo monumento. Do latim *monumentum*, a palavra encontra seu derivativo no termo *monere*, que significa lembrar. Sua origem associa-se àquilo que traz algo à lembrança, não podendo dissociar-se de seu caráter afetivo, uma vez que o núcleo de seu significado está em "tocar, pela emoção, uma memória viva" (CHOAY, 2001, p. 18).

O monumento, dessa maneira, revela seu modo de atuação sobre a memória, mobilizando-a por meio da afetividade. Mas não se trata da memória de um passado qualquer. Como reforça Choay (2001, p. 18), esse passado "é localizado e selecionado para fins vitais, na medida em que pode, de forma direta, contribuir para manter e preservar a identidade de uma comunidade étnica ou religiosa, nacional, tribal ou familiar". É nesse sentido que as definições daquilo que deve ou não ser lembrado, como e de que forma, constitui importante instrumento de disputa e de natureza substancialmente política.

---

de Fortaleza, mediante pressão da população, resolveu manter a praça, mas com modificações em seu perímetro (CONSELHO..., 2015; FIRMO, 2015).

Devo destacar que o ato de lembrar, conforme Halbwachs (1990), vem acompanhado de uma condição que lhe é intrínseca: a interação social. Isso implica entender que os processos que envolvem o reconhecimento de um grupo e sua identidade encontram-se ancorados nas relações sociais, as quais podem lançar mão de recursos variados para acionar seu passado por meio de eventos e situações memoriais.

Por sua vez, manifestações da memória e, consecutivamente, da identidade, são passíveis de serem observadas por meio de indicadores empíricos fundados na experiência e que envolvem utilizações do espaço, assim como eventos que podem assumir um caráter ritualístico entre grupos que o vivenciam, tais como as comemorações (POLLAK, 1992). O mesmo autor conclui que a memória individual e a memória dos outros são passíveis de confronto, fazendo com que memória e identidade sejam valores sob disputa em conflitos sociais e, frequentemente, em conflitos que envolvem grupos políticos distintos.

O enfoque dessa discussão culmina na definição do patrimônio como dimensão da memória, sendo entendido também como "identidade em ação" (CANDAU, 2016). Faz-se necessário entender que as identidades não são objeto de nuanças estáveis e definidas objetivamente. Estas são produzidas e modificam-se continuamente dentro do "quadro das relações, reações e interações sociossituacionais — situações, contexto, circunstâncias — de onde emergem os sentimentos de pertencimento, de 'visões de mundo' identitárias ou étnicas" (CANDAU, 2016, p. 27).

Pollak (1992), por sua vez, indica três critérios empiricamente fundados como elementos constitutivos da memória individual ou coletiva: os acontecimentos, os personagens e os lugares. Os acontecimentos são demarcados por experiências no âmbito pessoal e que também se situam no interior de grupos, denominados pelo autor de "vividos por tabela"; os personagens são a identificação de que a memória constitui-se de pessoas, e estas atravessam nossa experiência no mundo; e, por último, os lugares demarcam o espaço em que se estabelecem as experiências de vida. Os três critérios não se restringem à existência cronológica do indivíduo, tendo em vista

que tais situações também são objeto de "vivência" indireta, justamente acionada pelo contar e recontar, viver ou reviver, as práticas que demarcam a existência social de um grupo e, consequentemente, do indivíduo.

Em sentido semelhante, Candau (2016) define como interações sociossituacionais aquelas às quais vinculam-se as diferentes situações e circunstâncias em que se inscrevem as práticas sociais que operam como geradoras de diferença e que, a partir daí, auxiliam na produção dos sentidos de pertencimento, causadores do vínculo identitário.

Memória e identidade, portanto, arrematam a definição do patrimônio, formando um par conceitual condicionante de seu entendimento. Em sentido contíguo, os movimentos sociais resultam da articulação complexa de fatores, passando, ao mesmo tempo, pela definição interna de sua identidade enquanto grupo relativamente coeso e, a depender dos objetivos pretendidos, pela disputa externa em prol da patrimonialização, que pode ou não ser objeto de enfrentamento direto em sua causa.

Patrimônio e ação coletiva: "a que será que se destina?"

Para fins de conclusão, destaco que os movimentos sociais são investigados a partir de diferentes níveis de análise, que se empenha em identificar, internamente, seus processos de mobilização, suas formas organizativas, seus modelos de liderança, suas ideologias e formas de comunicação (MELUCCI, 2001).

Quando associado à luta pela patrimonialização, o movimento social dispõe, necessariamente, da memória e da identidade como elementos estruturantes de sua ação coletiva organizada. O caráter simbólico da ação coletiva atua, assim, em dupla camada: internamente, conformando os vínculos identitários e memoriais que o deverão compor e, externamente, por meio da busca patrimonial como bandeira de luta, ou seja, identidade e memória passam a ser reivindicativos da disputa e da presença do movimento numa arena pública.

É por esse motivo que o patrimônio é constitutivo de um fenômeno metamemorial (CANDAU, 2010). Uma vez vinculado a disputas políticas e econômicas, em meio a reprodução de uma visão hegemônica de espaço

urbano ou rural, ele age como prática recursiva afirmativa, a fim de reivindicar a memória de um grupo e sua continuidade, no seio de uma esfera pública que poderá conferir-lhe algum poder.

A que será que se destina? O trecho da canção Cajuína[9], de Caetano Veloso, oferece um desfecho significativo a esta reflexão, que buscou responder, de maneira provisória, como a busca pela patrimonialização, uma vez compondo a ação coletiva dos movimentos sociais, faz agir, de forma conjunta, a memória e a identidade como dimensões que constituem passado, presente e destino de uma sociedade.

---

9 Em tempo, a cajuína, bebida produzida a partir do caju, foi reconhecida como Patrimônio Cultural Brasileiro em 2014 (IPHAN, 2014). O registro autêntico a bebida e seus modos de produção e circulação como patrimônio cultural do estado do Piauí — de onde partiu o pedido. A bebida e sua produção encontram-se relacionada à cultura nordestina, fazendo-se presente em estados do nordeste brasileiro.

REFERÊNCIAS

ALEXANDER, J. C. Ação Coletiva, Cultura e Sociedade Civil: Secularização, atualização, inversão, revisão e deslocamento do modelo clássico dos movimentos sociais. **Rev. bras. Ci. Soc.,** v. 13, n. 37, p. 5-31, jun. 1998. Disponível em: https://bit.ly/354BRkT. Acesso em 02 mar. 2020.

ALONSO, A. As Teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. **Lua Nova**, v. 76, p. 49-86, 2009. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/ln/n76/n76a03.pdf. Acesso em: 21 out. 2018.

BOURDIEU, P. **A Distinção:** crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp, 2007.

BOURDIEU, P. **A Economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

BUENO, C. Ocupe Estelita: movimento social e cultural defende marco histórico de Recife. **Cienc. Cult.**, São Paulo, v. 66, n. 4, p. 6-7, dec. 2014. Disponível em: https://bit.ly/3hXCGjj. Acesso em: 07 mar. 2020.

BURNS, P. M. **Turismo e antropologia:** uma introdução. São Paulo: Chronos, 2002.

CARLOS, A. F. A. **O Espaço urbano:** novos escritos sobre a cidade. São Paulo: FFLCH, 2007.

CANDAU, J. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2016.

CANDAU, J. Bases antropológicas e expressões mundanas da busca patrimonial: memória, tradição e identidade. **Revista Memória em Rede,** v. 1, n. 1, dez. 2009. Disponível em: https://bit.ly/2EZGTo7. Acesso em: 21 jan. 2020.

CHOAY, F. **A Alegoria do patrimônio**. São Paulo: Unesp, 2001.

CONSELHO vota contra tombamento da Praça Portugal, em Fortaleza. **G1,** Fortaleza, 17 jun. 2015. Disponível em: http://glo.bo/1BiOciv. Acesso em: 07 mar. 2020.

FIRMO, É. Prefeitura define projeto que mantém Praça Portugal, na Aldeota. **Jornal O Povo,** Fortaleza, 05 nov. 2015. Disponível em: https://bit.ly/2QPsHk4. Acesso em: 05 mar. 2020.

GONDIM, L. M. P. A Construção social da memória na moderna Fortaleza. *In:* AGUIAR, O. A.; BATISTA, J. É.; PINHEIRO, J. (Org.). **Olhares contemporâneos:** cenas do mundo em discussão na Universidade. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 2001. p. 174-189.

HALBWACHS, M. **A Memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

IPHAN–INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Cajuína do Piauí é mais novo Patrimônio Cultural Brasileiro.** Rio de Janeiro: IPHAN, 2014. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/286. Acesso em: 08 mar. 2020.

MELUCCI, A. **A Invenção do presente**: movimentos sociais nas sociedades complexas. Petrópolis: Vozes, 2001.

MENESES, U. T. B. O Campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas. *In:* FÓRUM NACIONAL DO PATRIMÔNIO CULTURAL, 1., 2009, Ouro Preto. **Anais** [...]. Brasília: IPHAN, 2012.

POLLAK, M. Memória e identidade social. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

POULOT, D. **Uma história do patrimônio no Ocidente, séculos XVIII-XIX:** do monumento aos valores. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

RUIZ, C. B. **Os paradoxos do imaginário**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

TILLY, C. **From mobilization to revolution.** [*S.l.*]: Newberry Award Records, 1978.

WILLIAMS, R. **Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

3 ELOGIO DA IMPROBABILIDADE DO PATRIMÔNIO

Paula Guerra

O patrimônio escreve-se no plural

The Past Is a Foreign Country de Lowenthal (1995) evidencia a emergência da noção de patrimônio enquanto uma expressão de um *ethos preservacionista* contemporâneo. Esta expressão traduz-se num desejo de salvar tudo aquilo que pode vir a desaparecer, logo esta reflexividade preservacionista (BENNETT; JANSSEN, 2016) encontra os seus temas centrais nas ideias de perda e de trauma, nas de recuperação e de revitalização. Na base da definição de patrimônio encontra-se a noção de herança, ou seja, aquilo que é herdado de geração em geração. Nas sociedades ocidentais, a preservação do patrimônio adquiriu maior revelo a partir dos anos 70 século XX com o aumento crescente de estudos sobre o nosso passado e, consequentemente, sobre as identidades. Em meados dos anos 1980, surge o fenómeno da defesa e da preservação patrimonial — quase como que uma *híper-patrimonialização* — que perdura até aos dias de hoje e que se assume como uma consequência da globalização, do crescimento urbano massivo e também da industrialização subsequente da Segunda Guerra Mundial (HEINICH, 2010).

A relevância da perceção crítica sobre o caráter seletivo da noção de patrimônio, que estava limitado aos monumentos considerados como sendo *notáveis*, *autênticos* e *representativos* (BAKER, ISTVANDITY; NOWAK, 2016) da história e da memória nacionais, constituía-se como fundamental para a compreensão das identidades coletivas. O que surgiu associado à preservação de bens religiosos foi sofrendo mutações, evoluiu e, atualmente, diversos estudos denotam que devem ser destacados os significados da

cultura material, isto é, as relações entre os objetos e as simbologias que são atribuídas — pelas populações — aos mesmos. Não obstante, tal como Laqueur (2015) evidencia, mantém-se a necessidade — presente desde os primórdios da humanidade — de *preservar* e de *cuidar* de um objeto ou de um *momento* (tal como de um corpo de um familiar), para que este não desapareça. Ainda que, no seguimento de Poirier (1996), nos deparemos com atos e conceções individualistas opostas à natureza e aos ciclos existenciais. A concepção de herança/patrimônio cultural tem-se tornado complexa e tem assumido um caráter científico, visto que o objeto deixa de ser visto como apenas um objeto, mas sim como algo que se articula numa relação estreita com o ambiente social em que se situa. Contudo, esta visão não deve ser reducionista e devemos ir além de uma compreensão do patrimônio cultural através da sua construção social, ou seja, devemos procurar entender quais as motivações dessa construção social e perceber quais são os *novos* patrimônios culturais, materiais e imateriais, das sociedades contemporâneas.

Neste capítulo faremos uma abordagem aos novos patrimônios, fazendo considerações sobre mudanças no âmbito das conceptualizações face às instituições culturais consagradas e refletiremos sobre os processos de artificação (SHAPIRO, 2007) e possíveis relações com o Festival de Paredes de Coura — o nosso (im)provável patrimônio. Num outro momento, apresentaremos diferentes conceitos e entendimentos face ao patrimônio cultural imaterial, no âmbito das ciências sociais, considerando a ínsita dualidade entre o rural e o urbano (FERRÃO, 2000) e os contemporâneos fenómenos da *híper-patrimonialização* (HEINICH, 2010). Avançamos. A seguir, perspetivar-se-á o Festival de Paredes de Coura enquanto patrimônio cultural imaterial, a partir de uma breve introdução ao seu surgimento e da sua relação com dimensões como a preservação patrimonial (LAQUEUR, 2015), enquadrando-o no âmbito da noção de *novo museu ou pós-museu* (BAKER, ISTVANDITY; NOWAK, 2016). Por fim, procurar-se-á perspetivar os elementos naturais de Paredes de Coura, na linha de Chiva (1995), enquanto potenciadores do patrimônio cultural imaterial rural, enaltecendo, neste âmbito, elementos reflexivos sobre os consumos, as memórias coletivas e individuais (HALBWACHS, 1992), as sociabilidades e modos de vida (GUERRA, 2018; 2016; 2019) provindos do festival homónimo.

Procuramos, em suma e de forma essencial, assinalar reflexiva, teórica e metodologicamente os elementos que, a nosso ver, proporcionam um entendimento do *Paredes de Coura* como patrimônio cultural imaterial[10].

A arte está em todo o lado: a artificação dos mundos artísticos contemporâneos

Por inerências epistemológicas, a sociologia foca-se nos processos sociais que permitem uma apreciação do valor dos objetos. Por isso, o olhar sociológico que aqui intentado soleva novas questões e dimensões que proporcionam outro tipo de compreensão e de entendimento daquilo que é o patrimônio cultural material e imaterial. A noção de patrimônio cultural deve ser metamorfoseada. Com efeito, o patrimônio deve ser alvo de uma reconceptualização, assente numa lógica de renegociação, que evite a adesão unívoca a perspectivas focadas exclusivamente nas simbologias (MARONTATE, 2013) ou às perspectivas *preservacionistas* (LOWENTHAL, 1995). Consideramos que novas dimensões entram em jogo, mormente novos processos de *artificação* (SHAPIRO, 2007) que fazem emergir diferentes formas de patrimônio cultural, recentes simbologias, a importância

10 Este capítulo decorre de um trabalho de investigação levado a cabo a partir de 2005. Estamos a referir-nos a três projetos de investigação: o primeiro, desenvolvido entre 2005 e 2009 e intitulado "Culturas urbanas e modos de vida juvenis: cenários, sonoridades e estéticas na contemporaneidade portuguesa" (SFRH/BD/24614/2005) no âmbito do Instituto de Sociologia da Universidade do Porto (IS-UP), coordenado pela autora deste capítulo e financiado pela Fundação de Ciência e Tecnologia (FCT). Este projeto deu origem à tese de doutoramento "A instável leveza do rock. Génese, dinâmica e consolidação do rock alternativo em Portugal" (1980-2010) que aparecerá referenciada aqui como Guerra 2010. O seu acrónimo é musiCULT_2005|2009. O segundo projeto, designado "Policentrismo urbano, conhecimento e dinâmicas de inovação" (PTDC/CS-GEO/105476/2008), sedeado no Centro de Estudos de Geografia e Ordenamento do Território (CEGOT), desenvolveu-se entre 2010 e 2013 e foi financiado pela Fundação de Ciência e Tecnologia (FCT). O terceiro projeto, ainda em curso, intitula-se "Portugal ao Espelho: identidade e transformação na literatura, no cinema e na música popular", é liderado pelo Instituto de Sociologia da Universidade do Porto (IS-UP) e financiado pela Fundação Calouste Gulbenkian (FCG) no âmbito do Programa Gulbenkian Língua e Cultura Portuguesas (PGLCP) (para mais desenvolvimentos, ver Guerra, 2016).

da cultura popular e também a crescente relevância dos processos de *museificação* (DUARTE, 2014).

Efetivamente, os processos de *artificação* referenciados traduzem-se, nas sociedades ocidentais, na transformação da *não-arte* em arte (SHAPIRO, 2007, p. 135) e refletem a existência de novas atribuições de significados, que se fazem acompanhar pela transfiguração do quotidiano e das comunidades. O decurso destes processos despoleta não só esperadas transformações como coloca desafios, particularmente às diferentes instituições culturais. Ao museu — inevitavelmente a instituição historicamente responsável pela concretização de todos estes processos (DUARTE, 2014) — coloca-se a premência de acompanhar as distintas simbologias, complexas, que passam a caracterizar o patrimônio — tanto que "ainda hoje será pertinente fazer notar a necessidade de renovação do Museu no sentido de uma deslocação em direção à apreciação do 'imaterial'" (DUARTE, 2014, p. 52). Kurin (2004) assevera que as práticas dos museus devem ser alteradas, com o intuito de darem resposta a estes processos de modo a acompanhar as novas formas de patrimônio cultural imaterial, que assentam e são fomentadas por dimensões da cultura popular.

O conceito de museificação (RUY, 2017), mas também a noção de *museu vivo*, de *novo museu* ou de *pós-museu*, revelam reflexões contemporâneas, especialmente quanto à diferenciação entre museificação e de musealização e o papel que a memória coletiva possui em cada um deles. O *museu vivo* apresenta-se como sendo capaz de estabelecer pontes entre o passado e o presente, e de observar além das coleções materiais regendo-se pelas identidades em constante mudança.

Ao nível do patrimônio, atentando espacialmente ao âmbito imaterial, sublinhamos Smith (2006) que destaca que todo o patrimônio é, antes de tudo, uma prática cultural e, como tal, é composto por um conjunto de valores e de significados, que se pautam pelo seu caráter imaterial. Assume-se uma dupla hermenêutica entre o objeto e o significado, que se materializa na compreensão daquilo que pode ser considerado como patrimônio cultural imaterial. Trata-se de uma "emoção patrimonial" segundo Fabre (2013): que se produz em torno de um edifício, do espaço, da festa, dos objetos — todos estes constituintes de um patrimônio comum vivido,

muito próximo da hipótese inicial proposta por Godelier (2008) segundo a qual não pode existir sociedade sem realidades plenas de significados. Esta emoção patrimonial assume uma dimensão tão mais coletiva quanto é objeto de um investimento emotivo por um grande número de pessoas que experienciam coletivamente admiração, beleza, qualidade, carga cultural, carga religiosa, paixão musical, excecionalidade, orgulho, exclusividade. Portanto, dialogicamente estão em jogo emoções e qualidades estéticas, técnicas, símbolos, culturas (HEINICH, 2009).

Heinich (2017) observa que o valor do patrimônio corresponde a uma dupla equação: a universidade construída pela comunidade de pertença do patrimônio, pois constitui um bem comum; e a perenidade do seu valor, pois vem do passado — como suporte de memória — e pode ser transmitido às gerações vindouras. Estes dois valores são amplificadores de valor patrimonial. Juntamente com os valores da raridade e da novidade possuem um significado particular na construção das representações sociais contemporâneas. Ampliados, estes valores desembocam em outros: autenticidade, beleza, monumentalidade e significado.

E é esta uma das premissas fundamentais da nossa abordagem ao Festival de Paredes de Coura, uma vez assumido como um exemplo paradigmático não só do que temos vindo a enunciar, mas também como potenciador de novas dimensões, como a diferenciação entre patrimônio cultural urbano e patrimônio cultural rural. A partir da necessária redefinição do conceito de patrimônio cultural imaterial, torna-se possível patentear as ligações e a relevância da percepção de novas concepções — sobre o patrimônio e sobre o papel que o festival pode assumir — associadas às identidades culturais contemporâneas. Compreender um festival como o de Paredes de Coura, enquanto patrimônio cultural imaterial, implica perceber todas as mudanças que o mesmo foi alvo e, consequentemente, como é que as mesmas impactaram o território que alberga esta iniciativa artística e cultural (SHAPIRO, 2007; HUDSON, 2006; GUERRA, 2010). Logo, devemos ainda indicar que a escolha do Festival de Paredes de Coura recaiu no facto de o mesmo já ter sido objeto de estudo, em 2010, e também por ser um caso exemplificativo das múltiplas dimensões que já apresentamos.

A música popular, especialmente devido a um número de investigações científicas, tornou-se um objeto de memória, quer dizer, parte de uma herança cultural que merece ser abordada e analisada. E desde os trabalhos de Frith e de Nora (GUERRA, 2010) que as propriedades nostálgicas da música, bem como a capacidade desta de ligar passado e presente, têm sido abordadas (BENNETT; JANSSEN, 2016). Contudo, a ênfase destes estudos centrou-se ao nível dos artistas, da indústria e das mídias. E pouco ou nada é analisado ao nível da importância de determinados eventos na constituição das memórias dos agentes sociais.

Emoção patrimonial, territórios e desenvolvimento

Tem-se vindo a assistir a um alargamento conceptual da noção de patrimônio, através da afirmação de novas "agendas" patrimonialistas que evidenciam preocupações ligadas à salvaguarda, proteção e divulgação de "novos patrimônios" relacionados com espaços, paisagens, comunidades e formas de expressão cultural menos monumentais e mais imateriais e intangíveis (QUEROL, 2013). Estes processos estão ainda associados ao crescente reconhecimento e valorização do(s) patrimônio(s) enquanto mais-valia em termos sociais, culturais e económicos, contribuindo para diferenciar países e territórios que, cada vez mais, competem entre si.

Uma vez que enfatizamos a importância dos significados que se encontram associados ao patrimônio, não podemos deixar de aferir que estes derivam de acordo — e em função — com o local em que essas manifestações se desenrolam, bem como a tipologia patrimonial pode ser distinta. Atendendo ao facto de nos propormos a analisar, enquanto patrimônio cultural imaterial, um festival que se realiza no pequeno município rural de Paredes de Coura, com cerca de nove mil habitantes, consideramos relevante destacar para o efeito a distinção entre patrimônio cultural urbano e patrimônio cultural rural.

As relações rural-urbano, tal como identifica Ferrão (2000) são historicamente construídas e dominantes, um pouco por todos os países europeus. Ao mundo rural, é-lhe atribuída uma valorização simbólica, especialmente no campo dos discursos patrimonialistas, porém são nos centros urbanos que encontramos a maior diversidade cultural. Tal como Heinich (2010)

mencionava, desde a Segunda Guerra Mundial que o foco sempre incidiu no urbano, e é certo que com a adoção dessa mesma perspectiva, todo o investimento e preocupação com a preservação patrimonial incidiu nos centros urbanos, sendo que os contextos rurais, as suas memórias, patrimônios, saberes e conhecimentos, foram colocados de parte[11]. Podemos assim afirmar que os festivais de verão, como é o caso do Festival de Paredes de Coura, vieram contrariar estas dinâmicas, trazendo para o mundo rural novas experiências e novas necessidades de entendimento, estudo e preservação patrimonial. Se inicialmente falávamos de uma *híper-patrimonialização* (HEINICH, 2010) afeta aos centros urbanos, cada vez mais identificamos esse fenómeno nos meios rurais, sob uma repentina noção de medo crescente de que estamos a perder memórias e heranças rurais (HEINICH, 2017; LAQUEUR, 2015; POIRIER, 1996), uma vez investindo tempo em demasia na recuperação e na conservação daquilo que é urbano/que se situa no mundo urbano[12].

A dificuldade da definição do patrimônio cultural imaterial rural residirá na ausência de imaginários criados e fomentados — como aconteceu com os meios urbanos, nos quais associamos esse patrimônio a museus, teatros ou outros elementos arquitetônicos — acabando quase por colocar em, lados opostos, a ideia de *cultura* e a concepção de *rural*. Tal como Alves (2004) evidencia nas suas pesquisas, a própria definição de patrimônio rural implica duas dimensões abrangentes teoricamente, que são elas a ideia de *natural* e de *cultural* e, nesse caso a discussão que emerge em torno dos significados deste tipo de patrimônio derivam de uma consciencialização social, que gravita em torno da importância da memória, dos simbolismos e, não obstante, de concepções económicas e políticas (ALVES, 2004). Os significados da memória coletiva (HALBWACHS, 1992) em relação ao patrimônio recobrem uma aceitação material e imaterial, imprescindível na

11 Tendo muitos deles tornando-se obsoletos.

12 A título exemplificativo, em Portugal no âmbito do patrimônio cultural imaterial, apenas existem duas festas referenciadas, nomeadamente a *Capeia Raiana e a Kola San Jon,* a primeira no concelho de Idanha-a-Nova e a segunda numa periferia da cidade de Lisboa.

construção das identidades coletivas (COSTA, 1999), e acabam assim por dominar a chamada herança social que é transmitida de geração em geração (HEINICH, 2007).

Chiva (1995) fala-nos em patrimônio rural. Este mesmo autor propõe um conjunto de aspetos fundamentais e objetivos que, no seu âmago, funcionam como formas de enquadramento e de classificação de exemplos empíricos de patrimônio rural e, concomitantemente, servem de princípio base na nossa abordagem ao Festival de Paredes de Coura. Primeiramente, Chiva (1995) destaca a diversidade de formas e de escalas de observação inerentes ao espaço rural, espaço esse que é composto por inúmeras microrregiões. É indicada ainda a heterogeneidade desses mesmos elementos que pautam as intervenções que são feitas num dado patrimônio, tais como a criação de bens culturais (como por exemplo, o caso dos festivais e o *boom* de serviços do terceiro setor). Aponta, ainda, a relação entre a identidade social e coletiva e os bens patrimoniais. O Festival de Paredes de Coura, no contexto da paisagem rural e cultural de Paredes de Coura, assume-se como determinante, pois o mesmo evidencia as identidades coletivas, retrata a paisagem e, essencialmente, origina a criação de microrregiões dentro do contexto territorial e mesmo até dentro do próprio festival.

A improbabilidade patrimonial do Festival de Paredes de Coura

Patrimônio cultural imaterial[13] significa práticas, representações, expressões, conhecimento e competências. Este patrimônio envolve instrumentos, objetos, artefatos e espaços sociais associados ao mesmo e dentro desta definição ampla e abrangente, o patrimônio cultural imaterial pode ser expresso através de tradições e de expressões orais — a linguagem como veículo —, através das artes performativas, das práticas sociais e de eventos festivos, ainda através do conhecimento e das práticas relativas à natureza e ao universo e, por fim, através do artesanato tradicional. Para compreendermos o nosso objeto de estudo, destacamos estes pontos, todos eles refe-

13 Na sua definição atribuída na Convenção de 2003. Disponível em: https://dre.pt/application/dir/pdf1s/2008/03/06000/0168501704.pdf. Acesso em: 22 mar. 2020.

rentes aos novos processos de *museificação* (RUY, 2017). Assim, a exemplo dos museus, um "arquivo não é apenas um lugar onde os documentos do passado são preservados; é também o lugar onde o passado é construído e produzido" (BAKER, DOYLE; HOMAN, 2015, p. 16).

O Festival de Paredes de Coura nasce em 1993, na vila de Paredes de Coura, e desde então que se realiza anualmente. O surgimento desta iniciativa adveio de um grupo de jovens que eram ávidos seguidores da Revista Blitz, e materializou-se num momento em que se configurava um frenesim em torno da música, com o aparecimento de diversas bandas de garagem, de programas de rádio e televisão marcantes (GUERRA, 2019, p. 58-59). Este festival é um caso paradigmático pois, contrariamente a outros festivais de verão que surgiram posteriormente, a música sempre foi o principal conteúdo do festival. E das perceções e as várias vertentes da música, para além das posturas ortodoxas convencionais sobre a música enquanto obra de arte, cumpre-nos compreendê-la "enquanto atividade coletiva transmissora de identidades" (GUERRA, 2019, p. 65). Paralelamente, sendo a linguagem um veículo de transmissão do patrimônio cultural imaterial — também a música se destaca neste sentido —, toda a evolução do festival e de acordo com as proporções que o mesmo assumiu ao nível mediático e nacional, conduz-nos a encará-lo como uma tradição, legitimada, de certo modo, pelos públicos e o convívio de diversos grupos sociais, que enfatizam as expressões orais desse mesmo patrimônio, neste caso do festival.

Exemplos como o *Cante Alentejano*[14] ou a *Capeia Arraiana*[15] destacam-se no âmbito da dimensão dos conhecimentos e das competências, permitindo estabelecer a ponte com a questão da identificação de um patrimônio cultural que não é objetificado, a ser preservado (LAQUEUR, 2015), com os processos de *artificação* implicados (SHAPIRO, 2007), os quais devem ser acompanhados pelas instituições museológicas. Vejamos ainda que a organização de um festival é também ela repleta de conhecimentos e de

---

14 Disponível em: https://www.publico.pt/2014/11/27/culturaipsilon/noticia/o-cante-do-alentejo-ja-e-patrimonio-mundial-1677527. Acesso em: 23 mar. 2020.

15 Disponível em: https://www.cm-sabugal.pt/concelho-do-sabugal/turismo-cultura-lazer/capeia-arraiana. Acesso em: 23 mar. 2020.

competências. Os conhecimentos e competências de managers, de produtores, de organizadores, de DJ's, de editoras, bandas e de técnicos de som, entre outros, congregados, contribuem para a materialização e para a perpetuação do festival. Aquando da realização da primeira edição do festival, em 1993, estiveram em causa e foram mobilizados uma série de conhecimentos e de competências, por parte daquele grupo de jovens, atualmente apenas se alteram as proporções e as escalas em que esses mesmos conhecimentos e *know how* são mobilizados.

No eixo das artes performativas, das práticas sociais e dos eventos festivos, além de uma dimensão intrínseca às performances propriamente ditas (os concertos em si), destacamos que os festivais são encarados como espaços de sociabilidades e de exposição/afirmação do *self* (GUERRA, 2016, p. 14). O Festival de Paredes de Coura pode então ser analisado como um espaço de partilha de modos de estar, que se articula com os conhecimentos e com as competências anteriormente referidos; os organizadores do festival engendram ainda tecidos de relações que podem serem abordados de diferentes formas, fazendo com que sejam patenteadas como comunidades dos festivais de música.

A questão central do patrimônio cultural imaterial assenta nas comunidades. E, neste campo das comunidades, o festival favorece a formação e a cimentação dessas mesmas comunidades de identificação que se associam a espaços de pertença, a espaços físicos, rurais e sociais liminares, de intensificação de relações. Destacamos então que pode considerar-se a música e as performances como materializando e dando voz à relação fundada com o espaço, por um lado e, por outro, como ofertando — através da participação — configurações dos indivíduos se reconhecerem e encontrarem (GUERRA, 2019, p. 69-70).

Um ***Couraíso***[16]

16 Palavra surgida em 2010 para adjetivar o Festival Paredes de Coura e que resulta de uma justaposição entre "Coura" e "paraíso". Surgida entre os jornalistas que faziam a cobertura do Festival, rapidamente se alastrou a todas as pessoas que rumam ao Festival em agosto. É uma palavra transversal a todos os festivaleiros: o festival é um verdadeiro paraíso, ou melhor, é o *Couraíso*.

Em termos históricos é sabido que os festivais se têm vindo a afirmar como formas relevantes e basilares de participação social e cultural. Estes podem mesmo serem encarados como espaços-tempo de celebração, de partilha de valores, de ideologias, mitologias e de crenças. De acordo com uma perspectiva antropológica, o festival é interpretado como sendo um ritual público, como um ato de *carnavalização* por parte dos membros das comunidades que dele participam, celebrando vínculos sociais, linguísticos e históricos, enquanto estabelecem uma relação entre o passado, presente e futuro (BENNETT; TAYLOR; WOODWARD, 2014). Mais concretamente em Portugal, desde 2005, que a música *pop-rock* tem sido um domínio de intensa abordagem, especialmente no âmbito da fruição, do consumo e das vivências que ocorrem em grandes eventos, como os tais festivais. Tal acontece devido — principalmente — ao facto destes se afigurarem como uma totalidade de produção, consumo e mediação cultural em diferentes esferas de ação (GUERRA, 2010).

Nas sociedades contemporâneas, podemos ainda aferir que os festivais são uma expressão das identidades culturais e dos estilos de vida. Tal como noutras demonstrações de patrimônio cultural imaterial — anteriormente referidas — os festivais oferecem oportunidades de experimentação das identidades, em alguns casos socialmente circunscritas (GUERRA, 2016). Podemos ainda — neste nível — encarar o Festival de Paredes de Coura como um espaço de aquisição e de articulação identitária, dado que este se encontra associado a um processo de (re)constituição de estilos de vida. Assim, o nosso objeto de estudo é palco de fenómenos que se pautam por uma articulação coletiva que congrega a identidade e o estilo de vida associadas ao festival. No campo da tradição ou herança cultural, várias cidades do mundo, como Londres, criam todo um mercado turístico em torno das suas histórias musicais locais — incluindo festivais. Sendo que este boom é bastante recente, não mais de duas décadas, primeiro nos EUA e Reino-Unido, e depois no resto da Europa, pelo simples facto que só há pouco tempo surgiu a preocupação com o significado histórico e cultural daquilo produzido pós-1945. As razões para tal pautam-se por um enviesamento institucional, que faz com que o *heritage discourse* crie obstáculos à incorporação de formas culturais contemporâneas. E o boom que se referiu

atrás deu origem a uma multiplicidade de meios de preservar a cultura popular contemporânea: *tours* pelos locais de Liverpool por onde os Beatles passaram; exposições em museus sobre música popular contemporânea, etc.

Tal como em outras instituições culturais e artísticas, o festival — apesar de decorrer durante um curto período temporal — possui uma intensa programação. Esta tipologia de evento possui impactos num nível interno (o próprio evento) e num nível local (na cidade ou local onde acontecem). Ao longo de quarenta anos, os festivais de música desempenharam um papel decisivo em diversas esferas, quer seja na exploração e na agregação de espaços[17], estes criam tensões entre espaços e elementos estéticos, assumem-se como fatores de desenvolvimento local e, claro está, são tidos como elementos estruturantes de desenvolvimento de políticas locais e culturais (GUERRA, 2016).

Tendo em mente Chiva (1995) verificamos que o Festival de Paredes de Coura apresenta os elementos naturais e as dimensões territoriais referenciadas. Efetivamente, o Festival realiza-se de forma ininterrupta ao longo das margens do Rio Tabuão que, mais do que um elemento paisagístico natural, permite que os indivíduos entrem em contacto com a natureza e é sobretudo um espaço de sociabilidades[18]. Possibilita encontros, ligações e relações e ainda facilita a utilização de acessórios e artefatos, nomeadamente no âmbito do vestuário ou acessórios de moda característicos e emblemáticos (óculos de sol, chapéus, bonés ou ainda boias e barcos de borracha) (GUERRA, 2018). Recorrendo a Bauman (2006), é evidente que o espaço é governado por sistemas de ocupação racionais, articulados com a altura (noite ou dia). E que estas relações de sociabilidade se sustentam no facto de que a música popular ser um campo único de análise social, que se baseia nos pressupostos de identidade quotidiana, assente na noção de proxémia e de identidade coletiva (PAIS, 2010), dando origem ao surgimento de pequenos grupos que se inserem no seio de microrregiões–as chamadas tribos.

---

17 Estando aqui presente a dicotomia entre rural-urbano de João Ferrão (2000).

18 Disponível em: https://24.sapo.pt/vida/artigos/chamam-lhe-couraiso-e-estas-40-fotos-sao-uma-declaracao-de-amor. Acesso em: 26 mar. 2020.

Todas estas atividades e pontos de encontro remetem, portanto, para questões importantes no âmbito das comunidades locais, como também ao nível da interseção de agentes económicos, políticos e institucionais. Deste modo, o festival desde os anos 1990 que se assume como um ponto central na abertura cosmopolita reivindicada por Skrbiš e Woodward (2011) quando os mesmos refletem sobre os processos de pertença em conjunto com reflexões face ao envolvimento dos municípios e entidades competentes nesta conexão que é feita com o mundo, através do espaço e do festival, como é o caso.

Presentemente, o Festival de Paredes de Coura é sinónimo de carisma e de qualidade cultural e artística, um festival que busca sempre a inovação e que assume um lugar de destaque no panorama nacional e internacional (GUERRA, 2019). Reforçado pelo subjacente controlo subjetivo, de performatividade individual elevada, no âmbito da criatividade e da adoção de uma norma estilística e também de uma linguagem própria. A apresentação de si como forma simbólica. Os chapéus e capa que se usam em todo o lado durante o dia — e mesmo à noite — revelam um predomínio estético do vestuário em vez de funcional (talvez por isso abundem os *Von Dutch* e os *All Stars* diversificados, customizados). As roupas são uma "marca" e um "ícone" no duplo sentido: marca comercial de "distinção" e marca que assinala uma pertença, uma identidade ou, um marcador (GUERRA, 2019, p. 75).

Estas marcas e estes elementos, ano após ano, fomentam uma memória coletiva que se prende intrinsecamente com a noção de o festival ser tido como uma romaria que é feita anualmente. A sistematicidade da realização do festival anualmente, vislumbrada a partir de uma ótica de relevância de instituições como os museus e das noções de *museu vivo* (Duarte, 2014), vem confirmar processos de preservação de um patrimônio cultural imaterial, mantendo e incentivando as memórias coletivas (HALBAWCHS, 1992).

Estando a considerar-se um festival de música *rock*, assume-se como imperioso mencionar os processos de afirmação face a um discurso patrimonialista que têm vindo a emergir, baseado numa *retromania* (REYNOLDS, 2011) que se conecta com diversos aspetos que temos vindo a referir. Primeiramente, a ligação entre este conceito de Reynolds (2011) com a nostalgia e o de preservação, este último de caráter abrangente e

multifacetado. A nostalgia e/ou a *retromania* relaciona-se, assim, e a diversos níveis, com as memórias coletivas, mas também com os espaços, com as sociabilidades e com a preservação. Por um lado, atendendo às mudanças e às preocupações ambientais crescentes, os espaços naturais referidos anteriormente são alvo de uma preocupação social, política e cultural, o que traduz uma preocupação transitória de preservação exclusiva dos meios urbanos que transcende para os meios rurais.

E as memórias coletivas (HALBAWCHS, 1992) entram aqui em jogo de forma crucial, pela associação com a nostalgia daquilo que foi o passado, pela necessidade de preservação dessa memória — como uma obra que devesse ser preservada num museu ou noutra instituição cultural — e pelas sociabilidades que se assumem enquanto uma manifestação e consequência de todos estes elementos conjugados. E nesta linha, de salientar, ainda, que os elementos naturais que constituem esse território[19] valeram ao festival o título de *Couraíso* e o festival "passou a ser em definitivo romaria anual de melómanos e local de descobertas para os mais distraídos" (CORREIA, 2019).

Inicialmente asseverávamos que as concepções de patrimônio cultural deveriam serem repensadas, bem como os trâmites de seleção e de funcionamento adotados por instituições culturais (e.g. museus), pelo que consideramos que o Festival de Paredes de Coura pode ser entendido como um *museu vivo*. Para além das obras físicas, o Festival é um espaço de consagração artística, na esfera musical. Sucede-se uma *emancipação do espetador* (RANCIÈRE, 2010) — o público passa a estar no centro das práticas culturais, tornando-se num agente ativo e colaborador de todas as fases do projeto, a par dos intervenientes ao nível do município (comércio, transportes, Câmara Municipal e Juntas de Freguesia, meios de comunicação social etc.), que passam a ser uma parte integrante e ativa do Festival[20].

---

19 Disponível em: https://www.evasoes.pt/roteiros/paredes-de-coura-paraiso-todo--o-ano/878238. Acesso em: 28 mar. 2020.

20 Um dos princípios base que vemos em outras atividades festivais que foram consideradas como sendo Patrimônio cultural imaterial. Além da Capeia Raiana e a Kola San Jon, temos também como exemplo os Caretos de Podence.

O Festival de Paredes de Coura permite que os públicos criem a sua própria experiência festivaleira — hoje em dia ancorada no uso das novas tecnologias —, podem filmar, fotografar e *postar* todas as suas vivências. Não serão, então, estes elementos também uma forma de patrimônio, uma vez que apelam à noção de comunidade, aos sentimentos, às simbologias e às memórias individuais e coletivas que se misturam e congregam (HALBAWCHS, 1992)? Não serão estes elementos virtuais alvo de um processo de museificação e, acima disso, ascenderem da sua classificação de *não-arte* a uma classificação artística? (SHAPIRO, 2007).

Ao atestarmos que o *Paredes de Coura* possui um forte impacto nas construções identitárias, mas também nos consumos e nas *novas* formas de apropriação cultural e ao considerarmos a música "socialmente construída, socialmente integrada, a sua natureza e valores são inerentemente sociais" (LARSEN; O'REILLY, 2005, p. 3), reiteramos a importância dos festivais. Falamos incontestavelmente de significados coletivos, com relevância e de processos de construção social identitários, a partir dos quais se desenvolvem relações e surgem cenários funcionais e, naturalmente, se fabricam sentimentos de pertença. O que deve permanecer não é fundar a verdade, mas sim o significado; portanto, defendemos uma abordagem patrimonial que acomoda as várias atividades de criação de significado realizadas pelos visitantes, comunidade e instituições enquanto compreendem e organizam *os seus mundos* no *Couraíso*.

REFERÊNCIAS

ALVES, J. E. Sobre o “Património rural”. **Cidades – comunidades e Territórios**, n. 8, p. 35-52, 2004.

BAUMAN, Z. **Liquid fear.** Cambridge, UK: Polity Press, 2006.

BAKER, S.; ISTVANDITY, L.; NOWAK, R. Curating popular music heritage: storytelling and narrative engagement in popular music museums and exhibitions. **Museum Management and Curatorship**, v. 31, n. 4, p. 369-385, 2016.

BAKER, S.; DOYLE, P.; HOMAN, S. Historical Records, National Constructions: the contemporary popular music archive. **Popular Music and Society,** v. 31. n. 1, p. 8-27, 2015.

BENNETT, A.; WOODWARD, I. 2014. Festival spaces, identity, experience and belonging. *In:* BENNETT, A.; TAYLOR, J.; WOODWARD, I. (Ed.). **The festivalization of culture**. Surrey, UK: Ashgate, 2014. p. 11-25.

BENNETT, A.; JANSSEN, S. **Popular Music, Cultural Memory, and Heritage, Popular Music and Society,** v. 39, p. 1, p. 1-7, 2016. Disponível em: https://bit.ly/32WUdSp. Acesso em: 04 set. 2020.

CHIVA, I. **Patrimoines culturel, naturel et aménagement du territoire rural**. Paris: La Documentation Française, 1995.

CORREIA, G. “Couraíso" a abarrotar no arranque: missa com os The National, arrepios com a revelação Julia Jacklin. **Observador**, 15 ago. 2019. https://bit.ly/2Z2JV1Z. Acesso em: 22 mar. 2020.

DUARTE. A. O Desafio de não ficarmos pela preservação do patrimônio cultural imaterial. *In:* SEMINÁRIO DE INVESTIGAÇÃO EM MUSEOLOGIA DOS PAÍSES DE LÍNGUA PORTUGUESA E ESPANHOLA, 1., 2014, [*S.l.*]. **Actas** [...]. [*S.l.:s.n.]*, 2014. p. 41-61.

FABRE, D. (Dir.). **Émotions patrimoniales.** Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 2013.

FERRÃO, J. Relações entre mundo rural e mundo urbano: evolução histórica, situação actual e pistas para o futuro. **Sociologia–Problemas e Práticas**, n. 33, p. 45-54, 2000.

GODELIER, M. **L'Énigme du don.** Paris: Flammarion, 2008.

GUERRA, P. A Instável leveza do rock: génese, dinâmica e consolidação do rock alternativo em Portugal. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2010.

GUERRA, P. From the night and the light, all festivals are golden: the festivalization of culture in the late modernity. *In:* GUERRA, P.; COSTA, P. **Redefining art worlds in the late modernity.** Porto: Universidade do Porto, 2016. p. 39-67.

GUERRA, P. Ceremonies of pleasure: na approach to immersive experiences at summer festivals. *In:* SIMÃO, E.; SOARES, C. **Trends, Experiences, and Perspectives in Immersive Multimedia and Augmented Reality.** [*S.l.*]: IGI Global, 2018. p. 122-146.

GUERRA, P. Espaços liminares de sociabilidade contemporânea: o caso ilustrativo do Festival de Paredes de Coura, Portugal. **Estudos de Sociologia,** v. 2, n. 25, p. 51-88, 2019.

HALBWACHS, M. **On collective memory.** Chicago: University of Chicago Press, 1992.

HEINICH, N. **Des valeurs**. Paris: Gallimard, 2017.

HEINICH, N. The making of cultural heritage. **Nordic Journal of Aesthetics,** v. 22, n. 40/41, p. 119-128, 2010.

HEINICH, N. **La Fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère**. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2010.

HUDSON, R. Regions and place: music identity and place. **Progress in Human Geography**, n. 30, p. 626-634, 2006.

KURIN, R. Museums and intangible heritage: culture dead or alive? **ICOM News**, v. 57, n. 4, p. 7-9, 2004.

LAQUEUR, T. **The work of the dead–a cultural history of mortal remains**. Princeton: Princeton University Pres, 2015.

LARSEN, Gr.; O'REILLY, D. **Music festivals as sites of consumption:** na exploratory study. Braford: The Bradford MBA, 2005. Working papers 2005.

LOWENTHAL, D. **The Past is a Foreign Country**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

MARONTATE, J. Strategies for studying multiple meanings in conservation research. **CeROArt–Conservation, exposition, Restauration d'Objets d'Art**, p. 1-15, 2013.

PAIS, J. M. **Lufa-lufa quotidiana:** ensaios sobre a cidade, cultura e vida urbana. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2010.

POIRIER, J. Effacement ou conservation: les deux visions du patrimoine. **Hermès**, p. 103-107, 1996.

QUEROL, L. S. Para uma gramática museológica do (re)conhecimento: ideias e conceitos em torno do inventário participado. **Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**, v. 25, p. 165-188, 2013.

RANCIÈRE, J. **O Espectador Emancipado**. Lisboa: Orfeu Negro, 2010.

REYNOLDS, S. **Retromania:** pop culture's addiction to its own past. London: Faber and Faber, 2011.

RUY, A. T. **Museificação do território:** experimentação conceitual em roteiro cultural no espírito santo. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal do Espírito Santo Vitória, 2017.

SHAPIRO, R. Que é artificação? **Sociedade e Estado,** v. 22, n. 1, p. 135-151, 2007.

SKRBIŠ, Z.; WOODWARD, I. The ambivalence of ordinary cosomopolitanism: Investigating the limits of cosmopolitan openness. **The Sociological Review,** v. 55, n. 4, p. 730-747, 2007.

SMITH, L. **Uses of heritage**. Oxon: Routledge, 2006.

4 O CONHECIMENTO SOBRE A BIODIVERSIDADE DE INSETOS COMO PATRIMÔNIO RURAL[21]

Rodolfo Rafael Pascoal da Penha
Giordano Gubert Viola
Daniela Faria Florencio

Introdução

Esse texto é discorrido a partir de uma pesquisa de Trabalho de Conclusão de Curso desenvolvida no curso de Licenciatura Interdisciplinar em Educação do Campo (Penha, 2018). O nosso trabalho discute sobre o conhecimento dos/as agricultores/as acerca da biodiversidade de insetos e sua relação com a agricultura como patrimônio rural.

Existem pelo menos duas práticas de agricultura bem distintas, a agricultura agroecológica e a agricultura convencional ou industrial. As atividades e métodos utilizados são diferenciados de cada agricultor/a e cada modelo tem seus mecanismos de relação com o meio natural e social.

O modelo convencional trabalha com base na tecnologia industrial, utilizando máquinas e agroquímicos para realizar os seus cultivos de forma que esboçam uma necessidade demasiada de produzir grandes quantidades voltadas para a exportação para outros países, como exemplo o polo de fruticultura de Petrolina/PE e Juazeiro/BA que tem sua produção voltada para a exportação para outros países (SANTOS; OLIVEIRA, 2019). Esse modelo vem contribuindo para o êxodo rural, a introdução de espécies exóticas e uso indiscriminado de fertilizantes e agrotóxico. Segundo Mariani

21 Parte desse trabalho foi apresentado no XI Congresso Brasileiro de Agroecologia (XI CBA).

e Henkes (2015) o Brasil é maior comprador de agrotóxicos do mundo e as consequências do uso de agroquímicos têm causado impactos negativos na biodiversidade biológica e cultural pela contaminação do solo, da água e do ar (STEFFEN; STEFFEN; ANTONIOLLI, 2011).

O modelo agroecológico, por sua vez, se comporta de forma sustentável, busca respeitar o ambiente e realiza uma produção saudável e autossustentável (GAIOVICZ; SAQUET, 2009). A agroecologia tem como preceito a valorização do conhecimento popular, o conhecimento local dos/as agricultores/as (GLIESSMAN, 2008) e busca se relacionar com a biodiversidade dos ecossistemas a fim de realizar uma boa interação com a biodiversidade, gerando uma produção entre homem e a natureza (TAVARES, 2009).

A biodiversidade de insetos é fundamental para os ecossistemas assim como para os agroecossistemas, pois os insetos auxiliam na (i) polinização; (ii) controle biológico: predadores e parasitóides; (iv) ciclagem de nutrientes; (v) aeração e revolvimento do solo; (vi) alimentação humana e animal; (vii) medicina popular (MACENA, 2011; CUNHA; NÓBREGA; ANTONIALLI JUNIOR, 2015; PARRA et al., 2002; EGGLETON et al., 1996; Sileshi et al., 2009) Entretanto, quando em desequilíbrio a perda da biodiversidade pode acarretar a perda de funções e serviços essenciais (DIRZO et al., 2014) e algumas populações podem causar prejuízos recebendo o nome de pragas (GULLAN, CRANSTON, 2017). Neste sentido, a preservação da biodiversidade permite um equilíbrio natural de forma que as teias alimentares por si só irão propiciar o equilíbrio das populações, visto que quanto maior a biodiversidade maior tende a ser a resistência às espécies invasoras e à estabilidade dos ecossistemas (TILMAN, 1999). O quanto mais estável os ecossistemas se encontrarem, os problemas ambientais serão de proporções menores.

Com base nessas questões é pertinente pensar: quais as concepções e técnicas de manejo da biodiversidade de insetos, em especial dos cupins, são praticadas por agricultores/as agroecológicos e por trabalhadores/as rurais do Oeste Potiguar? Assim, esse trabalho teve como objetivo compreender o conhecimento dos/as agricultores/as agroecológicos/as e dos/as trabalhadores/as rurais do agronegócio do semiárido potiguar, sobre a biodiversidade insetos, em especial dos cupins.

Foram realizadas entrevistas semiestruturadas, constituídas de perguntas abertas, com agricultores/as agroecológicos e com trabalhadores/as rurais dos municípios de Mossoró e Apodi, mesorregião Oeste do Rio Grande do Norte. A escolha dessa metodologia possibilita uma maior exploração das questões de interesse da pesquisa (Marconi, Lakatos, 2010), posto que a entrevista semiestruturada possibilita a obtenção de informações sobre os diversos aspectos da vida social e tem se constituído em uma técnica bastante eficiente para a obtenção de informações em profundidade acerca do comportamento humano, possibilitando o desenvolvimento de análises mais amplas acerca de determinados fenômenos (GIL, 2019).

Nossos/as colaboradores/as foram selecionados de forma aleatória, posterior a um levantamento prévio de cada grupo, no qual se prontificaram em participar de nossa pesquisa. Aqui será feito um recorte sobre os achados dessa pesquisa, ressaltando o conhecimento dos/as nossos/as colaboradores/as, estes que contribuíram para o nosso escrito[22]. As identidades estarão preservadas, e para tanto utilizou-se de A1, A2, A3, A4, A5 para identificar os/as agricultores/as agroecológicos e T1, T2, T3, T4, T5 para os trabalhadores rurais.

Agricultura e agricultores/as: relações com a biodiversidade de insetos

O patrimônio rural natural está associado com o conhecimento construído a partir das experiências e da herança cultural do ser humano, resultado da relação deste com o meio em que vive. Nesse trabalho testamos a hipótese de que os/as agricultores/as agroecológicos teriam maior conhecimento e integração da biodiversidade de insetos em seus cultivos; por outro lado, os trabalhadores rurais, inseridos na agricultura convencional, trariam uma percepção mais excludente da biodiversidade de insetos, com ênfase em seus aspectos negativos.

22 As falas de nossos/as colaboradores/as estão em *itálico* a fim de diferenciar das citações de demais autores/as com quem dialogamos ao longo do capítulo.

De acordo com os resultados obtidos os dois grupos demostraram conhecer os insetos, principalmente os que mais ocorrem em suas áreas de plantio, como relata o trabalhador T2 (2018): "[...] *geralmente assim, no plantio aqui, o que a gente mais ver é a formiga de roça, outros tipos de insetos é a mosca branca que aparece geralmente na melancia, é o que mais a gente ver assim*". O agricultor A5 (2018) também cita a ocorrência dos insetos, principalmente em períodos chuvosos, quando os insetos se reproduzem. Assim, ele disse que "[...] *tem, e aparece muito, principalmente nessa época de chuva, que eles se reproduzem. No quintal eu vejo uma diversidade grande, mais até que no lote*".

Os insetos mais conhecidos e que são citados pelos/as agricultores/as agroecológicos são a mosca branca, gafanhoto, grilo, lagartas, formiga, pulgão e a joaninha. Os/as trabalhadores rurais mencionam formigas, cupins, abelhas, gafanhoto e lagarta. Esse conhecimento, segundo a maioria dos trabalhadores rurais, foi adquirido no dia a dia, com o seu trabalho, suas observações e com diálogo com outras pessoas, como citou T2 (2018): "*[...] a gente vai aprendendo no dia a dia, vai vendo, outras pessoas vão falando pra gente, aí a gente vai tomando conhecimento*". Porém, um dos cinco entrevistados, T1 (2018), descreveu que o conhecimento sobre os insetos foi adquirido, principalmente, em cursos de capacitação voltados para combater os insetos na plantação. Como é possível observar na fala de T1 (2018):

> *Eu trabalhei durante oito anos numa empresa que na época era a maior produtora de mamão do Rio Grande do Norte, e eu era responsável por essa área aí de pulverização e nutrição, então eu sempre fazia cursos direcionados para essa área, inclusive na UFERSA, curso assim, de mais tempo, de quatro, seis meses. Eu acho que foram quatro lá, foram, algumas palestras que a gente sempre tinha.*

Os modos de aprendizagem relatada pelos/as agricultores/as agroecológicos são variados, contudo, em alguns pontos se relacionam com as formas de aprendizagem dos trabalhadores rurais, pois eles mencionam que esse conhecimento foi adquirido em cursos, troca de experiências, no dia a dia e em conversas entre amigos. O conhecimento é elaborado em muitas circunstâncias, sobretudo o conhecimento popular, que sempre está sendo

produzido e compartilhado no cotidiano das práticas. Gliessman (2000, p. 54) traz a importância de "Valorizar o conhecimento local e empírico dos/as agricultores, a socialização desse conhecimento e sua aplicação ao objetivo comum da sustentabilidade". Gliessman (1990) coloca o conhecimento popular local como um dos critérios para se obter uma agricultura sustentável. Feiden (2005) põe o conhecimento tradicional das populações como princípio da agroecologia. Assim também podemos considerar esse conhecimento como um patrimônio para essas populações, pois como afirma Isac Chiva (1995, p. 110), "os elementos constitutivos, ao mesmo tempo culturais e naturais do patrimônio rural, agrupam a arquitetura, a organização do habitat, a paisagem, no sentido ecológico do termo, as técnicas e os saberes indispensáveis [à vivência comunitária e à comunicação]".

Os trabalhadores rurais e os/as agricultores/as agroecológicos relatam que a principal maneira de identificar e diferenciar os insetos uns dos outros se dá principalmente pelos aspectos visuais, como o tamanho e a coloração. O trabalhador T2 (2018) demostrou isso em sua fala:

> *[...] visualmente, assim, a gente tem mais conhecimento do gafanhoto, né? Que ele tem várias cores: tem ele verdinho, tem outros pintados, tem de vários jeitos. É, abelhas também tem bastante, tem bastante abelha: tem a abelha italiana que chama, né? Tem aquela pretinha que a gente aqui chama de abelha de arapuá, tem bastante.*

Por sua vez, quando questionados sobre a importância dos insetos, os/as agricultores/as agroecológicos apresentaram percepções diferentes e, apenas um, contrariou a nossa hipótese, uma vez que ele acredita que os insetos só causam danos e destruição. Já os outros quatro têm a opinião de que os insetos causam danos, porém, sabem da importância que os insetos têm para o ambiente como ferramentas para o equilíbrio ecológico. O agricultor agroecológico A2 (2018) esboçou essa compreensão em sua fala:

> *Certeza, né? É quem faz o equilíbrio, né? Tem os insetos que é prejudicial, mas tem outros insetos que faz bem a propriedade, um equilíbrio que sempre tem. A joaninha, lá tem muita a joaninha, né? Outro que eu chamo o grilo noturno, aquele que é preto, combate outros insetos mais miudinhos que a gente só encontra a noite, que ele se alimenta de inseto, né?*

Essa percepção da importância dos insetos também foi descrita no discurso do agricultor agroecológico A5 (2018):

> *Eu creio que sim, eu acho que cada qual tem o seu papel na natureza, eu acho que eles têm importância sim, eles mantem o equilíbrio do ecossistema do ambiente em si, eles estão ali se alimentando das plantas é o alimento deles, mas eu acho que eles estão ali também para equilibrar pra dá um equilíbrio, servi de alimento pra outro também.*

A importância atribuída aos insetos por dois trabalhadores rurais foi relacionada aos danos e destruições, já três enfatizaram a importância na cadeia alimentar, no qual gera um equilíbrio ao ambiente não prejudicando os seus cultivos, ajudando ainda na produção das frutas com a polinização. O trabalhador T1 (2018) demostrou este ponto de vista:

> *Com certeza contribuem, é o equilíbrio, quando você tem vários insetos um se alimenta do outro, então quando você faz uma aplicação indevida, que você mata uma população mais do que outra, naturalmente uma população daquela vai evoluir. E no caso de uma evolução de uma cigarrinha, de um ácaro, de um inseto que causa danos a gente vai ter sérios danos, porque vai ficar bem mais difícil controlar, quem lhe ajudava você matou, então desequilibra.*

Essa ideia de causadores de problema é um rótulo associado aos insetos, essa impressão apareceu no discurso dos membros dos dois grupos, quando perguntamos se os insetos causavam problemas em suas plantações, todos relataram ter problemas com insetos em seus cultivos, principalmente em períodos de chuva, uma dinâmica natural, pois esse período se configura como uma estação de reprodução, aonde as populações dos diferentes insetos tende a aumentar. O agricultor A2 (2018) citou que "*[...] no inverno que acontece isso, como vem a borboleta aí depois vem a lagarta. É, o maior problema é esse, por exemplo, a lagarta, você sabe que quando dá muito é como se fosse uma praga, come tudo, mais é só período de inverno*". Já os/as trabalhadores/as rurais, dois dos cinco descrevem que no momento não existem muitos problemas com insetos, e os outros três citam problemas, segundo eles pontuais, principalmente na melancia com a mosca branca e com a lagarta.

As formas de controlar os insetos presentes na agricultura convencional e na agroecológica é um diferencial entre esses dois modelos. Almeida, Oliveira e Bezerra (2008) descrevem que a agricultura agroecológica busca respeitar os mecanismos da natureza promovendo a sustentabilidade, considerando os agroecossistemas como elementos vivos. Assim os/as agricultores/as realizam um manejo que se dá com base em produtos naturais. As principais práticas utilizadas pelos/as entrevistados/as são a base de produtos naturais, como compostos de nim *(Azadirachta indica),* urina de vaca, pimenta malagueta, calda nutritiva, todos os produtos naturais que são usados para controlar as populações de insetos. Além disso, um dos/as agricultores/as diz não fazer nem um tipo de controle, visto que, segundo ele, quando a ocorrência de insetos em alguns períodos é de grande proporção e não tem como controlar, assim ele prefere aguardar passar esse período.

O nim é uma planta que é bastante utilizada pelos/as agricultores/as agroecológicos. Martinez (2002) destaca o efeito do nim no controle de alguns insetos, com baixa toxicidade para o homem e para os inimigos naturais. Ainda descreve que além de ser utilizado como inseticida natural, faz-se uso medicinal, veterinário e na indústria de cosmético. Os/as agricultores/as consideram como uma planta que serve para afastar os insetos dos cultivos, como descreveu o agricultor A1 (2018): "*[...] o ninho (sic), que a gente bota ele de molho, aí passa três dias, aí ele fica bem cheirosinho, aí a gente pulverizar com o ninho, com a urina de gado também, aí afasta eles*".

Já os trabalhadores rurais utilizam o manejo convencional, fazendo uso de produtos químicos. Todos relataram fazer uso de agrotóxico, com citou o trabalhador T2 (2018): "*[...] geralmente é com agrotóxico, com veneno. Tem outra também, um tipo de praga que eu não sei dizer, que ela ataca o mamão, ela é combatida só com produtos de limpeza, geralmente é com detergente, coloca na água, aí faz a aplicação na folha*". Apesar de utilizar os agrotóxicos, dois dos cinco trabalhadores/as fazem uso de produtos naturais, como referenciou o trabalhador T1 (2018):

> *A gente usa químico algumas vezes, mas tento usar os mais leves possíveis, eu só pulverizo de acordo com a necessidade, e química eu pulverizo realmente quando tem necessidade. Meu pulverizador de produtos químicos passa de dois meses, dois meses e meio, parado, sem saber o que é produto químico.*

> *Os principais que é usado na cultura que eu trabalho hoje são a Beauveria (*um fungo utilizado no controle de insetos*), que é um fungo, ele parasita alguns insetos específicos, ele tem efeito sobre alguns insetos específicos e uso também um produto chamado azamax, ele é derivado do nim. [...].*

As práticas de manejo tanto de um grupo quanto do outro são reflexo da perspectiva que cada modelo adota para a sua prática agrícola. Os trabalhadores rurais, por estarem em uma linha de produção agroexportadora, eles trabalham com a prevenção e controle dos possíveis danos que os insetos podem causar, para não atrapalhar a dinâmica de produção da empresa. Já os/as agricultores/as agroecológicos buscam utilizar os recursos que estão à sua disposição, fazendo um manejo mais sustentável para o controle dos insetos.

Percepções e saberes a respeito dos cupins

Os cupins são insetos eussociais, com ampla distribuição no globo terrestre, que exercem importante função nos ecossistemas contribuindo na ciclagem de nutrientes e aeração do solo (BIGNELL; EGGLETON, 2000). Essas atividades favorecem o estabelecimento e a manutenção de uma vasta diversidade de espécies vegetais e animais (CONSTANTINO, 2005). Por outro lado, em situação de desequilíbrio ecológico por volta de 10% das espécies de cupins podem ocasionar prejuízos ao ser humano (CONSTANTINO, 2016; KRISHNA et al., 2013), as quais dentro da perspectiva da agricultura convencional e, popularmente, são as mais conhecidas.

A ocorrência de cupins em plantações não foi relatada pelos trabalhadores rurais. Todos os componentes desse grupo de entrevistados frisaram que nunca tiveram problemas com cupins em suas áreas cultivadas. Resposta semelhante foi concedida pela maioria dos/as agricultores/as agroecológicos. Destes apenas A2 (2018) relatou a ocorrência de cupins em campos com a cultura de milho. Ele cita que "*[...] quem vive na agricultura sabe disso, se você deixa o milho muito tempo no campo ele vai dá cupim, não tem nem pra (sic) onde correr, e isso tanto faz você plantar num campo grande ou num pequeno. Deixou, você já sabe*".

Esta dificuldade é superada com uma estratégia de manejo que o próprio agricultor/a agroecológico/a desenvolve a partir de um aprendizado decorrente da observação: *"[...] a gente vai plantar de novo, aí já sabe que tem aquele manejo que tem que antecipar: secou, vamos ter que tirar, ou tira ou você perde"*. O agricultor A2 (2018) promoveu uma relação de coexistência entre o milho e os cupins no seu manejo. Ao evitar queimadas e ao manter as palhas secas do milho no ambiente, o/a agricultor/a deixou recursos alimentares para os cupins entendendo que assim eles não atacariam o seu cultivo: "*[...] pode deixar lá que eles vão ficando lá, eles comem os deles e deixa o meu*".

Apesar dos serem mais conhecidos pelos prejuízos que podem causar, os cupins são utilizados de diversas maneiras pela população campo, incluindo a alimentação dos seres humanos e dos animais, na medicina, no manejo do solo, entre outros (Sileshi et al, 2009). Nesse sentido os/as agricultores/as agroecológicos destacam a utilização de cupins como alimento para animais, para as aves, e indicam que contribui no tratamento de doenças, como descreve A2 (2018): *"[...] tá doente, vamos atrás de cupins nos matos; é o melhor remédio que tem. Ajuda a combater o gôgo do pintinho novinho, sabe?"*

Outro ponto forte bastante destacado entre os/as agricultores/as agroecológicos foi a utilização dos cupins na medicina popular, com a confecção de remédios caseiros, intitulado de lambedor de cupim. O/A agricultor/a agroecológico A5 (2018) destacou: "*[...] conheço, conheço alguém que faz, mãe sabe fazer lambedor de cupim. A gente usa muito assim: pra (sic) expectorar o pulmão, pra gripe, pra essas coisas assim, pra cansaço*". Entre as indicações descritas pelos/as agricultores/as estão a gripe, o cansaço, a asma. Entre os trabalhadores rurais, apenas o trabalhador T2 (2018) destacou a utilização dos cupins no preparo de remédio caseiro. Ele descreve que "*[...] os avós da gente, pais, eles utilizam o cupim de barro pra (sic) fazer lambedor. Muita gente utiliza o cupim pra (sic) fazer lambedor para a gripe, eles falam que é bom"*.

Esse conhecimento herdado das pessoas mais idosas pode ser entendido como conhecimento tradicional, e patrimônio rural (natural e cultural). Como afirma Flores (1998, p. 11):

> A «herança» é hoje mais «pesada», na medida em que do conceito inicial, que se reduzia aos bens culturais de valor material efectivo, passámos para as heranças que identificam e caracterizam um povo,

> uma civilização ou até a humanidade. As tradições populares, os rituais, as crenças e todo um conjunto de actos sociais encontram-se também incluídos neste conceito.

A essa concepção definida por Flores (1998) é necessário acrescentar o patrimônio natural, onde se inscrevem as paisagens e os sítios de reconhecido valor ecológico, estético e memorial.

O conhecimento que os/as agricultores/as possuem acerca dos cupins em alguns casos é desvalorizado por eles mesmos, em sua fala eles minimizaram o próprio saber. Os/as agricultores/as agroecológicos utilizam em suas práticas agroecológicas os cupins, a partir de suas observações e experiências. A4 (2018) destacou utilização do cupinzeiro como composto orgânico, e isso porque os cupinzeiros possuem elevados níveis de nutrientes em suas estruturas que ajudam no desenvolvimento das plantas. Gutierrez e Inocêncio (2009) destacam a utilização de cupinzeiros em cultivos de hortaliças, mostrando uma alternativa viável na utilização de hortas como fertilizantes, se mostrando uma boa aplicação.

Assim, a partir da nossa pesquisa foi possível observar o conhecimento a partir das experiências e das heranças culturais dos/as nossos/as colaboradores/as acerca dos insetos, incluindo os cupins; cada grupo demonstrou conhecer a biodiversidade local, e seus valores para o ambiente, como também realizam mecanismo de controle que estão de acordo com as suas respectivas perspectivas agrícolas. Todo esse conhecimento precisa ser reconhecido como patrimônio rural ambiental e cultural. Afinal, "Todos estes elementos são um patrimônio vivo. Os diferentes actores do mundo rural, interligando-se com eles, conferem-lhe um sentido e um valor para a colectividade e para o território" (Guia Observação do Patrimônio Rural, 2009, p. 19).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M. V. R.; OLIVEIRA, T. S.; BEZERRA, A. M. E. Biodiversidade em sistemas agroecológicos no município de Choró, CE, Brasil. **Ciência Rural**, p. 1-8, 15 nov. 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/cr/2009nahead/a153cr319.pdf. Acesso em: 13 abr. 2020.

BIGNELL, D. E.; EGGLETON, P. Termites in ecosystems. *In:* ABE, T.; BIGNELL, D. E.; HIGASHI, M. (Ed.). **Termites:** evolution, sociality, symbioses, ecology. Springer, Dordrecht, 2000. Disponível em: https://doi.org/10.1007/978-94-017-3223-9_17. Acesso em: 10 set. 2020.

CHIVA, I. **Patrimoines culturel, naturel et aménagement du territoire rural.** *In:* ÉCOLE NATIONAL DU PATRIMOINE, PATRIMOINE CULTUREL, PATRIMOINE NATUREL. Paris: La Documentation Française, 1995. p. 108-117.

CONSTANTINO, R. Padrões de diversidade e endemismo de térmitas no bioma cerrado. *In:* SCARIOT, A. O.; SILVA, J. C. S.; FELFILI, J. M. (Ed.). **Biodiversidade, ecologia e conservação do cerrado**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2005. p. 319-333.

CONSTANTINO, R. **On-Line termites database.** Brasília: UNB, 2016. Disponível em: https://cutt.ly/NfTMQzN. Acesso em: 13 abr. 2020.

CUNHA, D. A. S.; NÓBREGA, M. A. S.; ANTONIALLI JUNIOR, W. F. Insetos polinizadores em sistemas agrícolas. **Ensaios e Ciências**, v. 4, n. 18, p. 22-25, abr. 2015. Disponível em: https://cutt.ly/mfTMPyJ. Acesso em: 25 abr. 2020.

DIRZO, R.; YOUNG, H. S.; GALETTI, M.; CEBALLOS, G.; ISAAC, N. J. B.; COLLEN, B. **Defaunation in the Anthropocene. Science,** v. 345, n. 6195, p. 401-406, 24 jul. 2014.

EGGLETON, P. *et al.* The diversity, abundance and biomass of termites under differing levels of disturbance in the Mbalmayo Forest Reserve, southern Cameroon. **Philosophical Transactions of the Royal Society of London**, v. 351, p. 51-68, 1996.

FEIDEN, A. Agroecologia: introdução e conceitos. *In:* AQUINO, A. M.; ASSIS, R. L. (Ed.). **Agroecologia:** princípios e técnicas para uma agricultura orgânica sustentável. Brasília: Embrapa Informação Tecnológica; Seropédica: Embrapa Agrobiologia, 2005.

FLORES, J. M. Patrimônio: do monumento ao território urbano. *In:* URBANIDADE e patrimônio. Lisboa: IGAPHE; URBE, 1998. p. 11-17.

GAIOVICZ, E. F.; SAQUET, M. A. **Modernização da agricultura e agroecologia.** [*S.l.:s.n.*], 2009.

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2019.

GLIESSMAN, S. R. (Ed.). **Agroecology:** researching the ecological basis for sustainable agriculture. New York: Springer-Verlag, 1990.

GLIESSMAN, S. R. **Agroecologia:** processos ecológicos em agricultura sustentável. 4. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2008.

GLIESSMAN, S. R. **Agroecologia:** processos ecológicos em agricultura sustentável. Porto Alegre: UFRGS, 2000.

CONCEITO de Patrimônio Rural. *In:* GUIA observação do patrimônio rural. Lisboa: DSATAR; EPDTR, 2009. Disponível em: https://cutt.ly/bfT1ppw. Acesso em: 25 abr. 2020.

GUTIERREZ, R. S.; INOCÊNCIO, M. F. Utilização de ninhos de cupins no cultivo de hortaliças. **Revista Brasileira de Agroecologia**, v. 4, n. 2, p. 935-938, nov. 2009. Disponível em: https://bit.ly/3bOyos7. Acesso em: 07 mar. 2018.

KRISHNA, K.; GRIMALDI, D. A.; KRISHNA, V.; ENGEL, M. S. Treatise on the Isoptera of the world: 1. Introduction. **Bulletin of the American Museum of Natural History**, v. 377, n. 1, p. 1-200, 2013.

MACENA, V. M. **Abelhas visitantes florais, potenciais polinizadores do algodoeiro (***Gossypium hirsutum* **L.) em cultivo agroecológico**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2011.

MARCONI, M. A.; LAKATOS, E. M. **Fundamentos de metodologia científica**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

MARIANI, C. M.; HENKES, J. A. Agricultura orgânica x agricultura convencional soluções para minimizar o uso de insumos industrializados. **Revista Gestão & Sustentabilidade Ambiental**, v. 2, n. 3, p. 315-338, 1 mar. 2015. Disponível em: https://bit.ly/2FsBDt5. Acesso: 07 mar. 2018.

MARTINEZ, S. S. (Ed.). **O nim Azadirachta indica:** natureza, usos múltiplos, produção. Londrina: Instituto Agronômico do Paraná, 2002.

PARRA, J. R. P.; BOTELHO, P. S. M.; CORRÊA-FERREIRA, B. S.; BENTO, J. M. S. **Controle biológico no Brasil: parasitóides e predadores.** São Paulo: Manole, 2002.

PENHA, R. R. P**. Agricultura e biodiversidade de insetos: o conhecimento dos/as agricultores/as e produtores/as rurais do oeste potiguar sobre cupins.** 2018. 100 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Interdisciplinar em Educação do Campo) – Universidade Federal Rural do Semi-Árido, Mossoró, 2018.

SANTOS, R. C.; OLIVEIRA, G. B. Um estudo sobre o cultivo de frutas como alternativa de desenvolvimento do sub-médio São Francisco. **Revista das Faculdades Santa Cruz,** Curitiba, v. 7, n. 2, p. 31-47, jul. 2009. Disponível em: https://bit.ly/35zgeJR. Acesso em: 07 mar. 2018.

SILESHI, G. W.; NYEKO, P.; NKUNIKA, P. O. Y.; SEKEMATTE, B. M.; AKINNIFESI, F. K.; AJAYI, O. C. Integrating ethno-ecological and scientific knowledge of termites for sustainable termite management

and human welfare in Africa. **Ecology and Society**, v. 14, n. 1, 2009. Disponível: https://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss1/art48. Acesso em: 12 set. 2018.

STEFFEN, G. P. K.; STEFFEN, R. B.; ANTONIOLLI, Z. I. Contaminação do solo e da água pelo uso de agrotóxicos. **Tecnológica,** v. 1, n. 15, p. 15-23, jun. 2011. Disponível em: https://online.unisc.br/seer/index.php/tecnologica/article/view/2016. Acesso em: 25 mar. 2018.

TAVARES, E. D. **Da agricultura moderna à agroecologia: análise da sustentabilidade de sistemas agrícolas familiares**. Fortaleza: Banco do Nordeste do Brasil; Embrapa, 2009.

TILMAN, D. The Ecological consequences of changes in biodiversity: a search for general principles101. **Ecology**, [*s.l.*], v. 80, n. 5, p. 1455-1474, jul. 1999.

5 PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL INDÍGENA: OS TAPUIA PAIACU DO MUNICÍPIO DE APODI/RN

Joelma Pinto de Sousa

Introdução

O presente capítulo trata-se de um estudo sobre o patrimônio cultural imaterial indígena dos Tapuia Paiacu do município de Apodi, município localizado na Mesorregião Oeste do estado do Rio Grande do Norte, Nordeste do Brasil. Na pesquisa em questão verificou-se como espaços fundamentais de observação o Centro Histórico-Cultural Tapuia Paiacu da Lagoa do Apodi e o Museu do Índio Luiza Cantofa, nos quais foi possível observar a presença de um acervo histórico de artefatos e informações que expressam as manifestações culturais e os modos de vida da comunidade Indígena Tapuia Paiacu. Para a composição de dados da pesquisa foram empregadas pesquisa bibliográficas e pesquisa de campo, com base na utilização de roteiros de observação e entrevista semiestruturada.

Os Tapuia Paiacu de Apodi e as entidades de registro e exposição de sua cultura

A população indígena no Brasil assume o número de aproximadamente 817 mil pessoas (IBGE, 2010), organizada em 270 etnias falantes de 180 línguas indígenas distintas. Para Melatti (1980) quando os europeus chegaram ao litoral brasileiro encontraram grupos indígenas de expressão linguísticas e culturais bem diversas, as quais foi possível classificar em três grandes troncos linguísticos: o Tupi, o Macro-Jê e o Aruaque. Muito

embora, algumas línguas indígenas não se enquadravam nessas tipologias mais abrangentes (BANIWA, 2006, p. 43).

Em linhas gerais, os povos indígenas foram divididos em dois grandes grupos chamados de Tupi-Guarani e Tapuia (SANTOS JÚNIOR, 2008). De acordo com Fausto (1996), os tupis-guaranis[23] se expandiram por uma boa parte da costa brasileira dominando a faixa litorânea do Norte até Cananéia, ao Sul do atual Estado de São Paulo (interior da região sul). Os Tapuia, por sua vez, estavam presentes nas regiões interioranas, desde a margem oeste do Rio São Francisco, na Bahia, até os sertões de vários estados nordestinos.

Na visão de Santos Júnior (2008) que se baseia nas pesquisas do professor Thomaz Pompeu Sobrinho, na Capitania do Rio Grande durante dos séculos XVI a XVIII, os Tapuia se dividiam em dois grupos: Os Tarairiu e os Cariri, os quais apresentavam algumas diferenças étnico-culturais.

> Os Tarairiús possuíam características somáticas, representadas por uma elevada estatura, dolicocefalia, hipsicrania, possuindo, ademais, o tipo australóide. Culturalmente, encontravam-se no estágio do Paleolítico Superior, grau primário. Possuíam uma economia coletora. Como armas usavam a lança de arremesso, em que era colocada uma pedra pontiaguda. Também portavam o machado tosco. Os Cariris apresentavam características somáticas representadas por uma baixa estatura, braquicefalia, mesorrinia, o tipo mongolóide. Culturalmente, estavam na fase Neolítica média, praticando a agricultura, cuidando da cerâmica e da confecção de tecidos. Seguiam o direito matrilinear e avunculato. Praticavam a navegação, com canoas monóxilas. Como armas, usavam arco e flecha, além de zarabatana (MEDEIROS FILHO, 1984, p. 25, apud SANTOS JÚNIOR, 2008, p. 12).

23 Além dessa localização geográfica diversificada dos Tupi e dos Guarani, pronunciamos simultaneamente Tupi-Guarani, dada a homogeneidade cultural e linguística (SANTOS JÚNIOR, 2008).

Reportando-se especialmente para o município de Apodi[24]. O mesmo é conhecido como à terra dos índios Tapuia Paiacu da Lagoa do Apodi, originários do grupo Tarairiú. Segundo relatos de Guerra (1982), Pacheco e Baumann (2006), eles foram os primeiros que povoaram o território apodiense e viviam em nossas terras em entendimento com o meio ambiente. Isto, antes da chegada dos invasores homens brancos que vieram com o intuito de explorar as terras que pertenciam aos índios nativos dessa região. Com o domínio do homem branco os índios nativos passaram a ser explorados e expulsos de sua terra natal.

Apodi sempre foi uma terra muito rica em água, especialmente a região do vale, essa riqueza não iria estabelecer uma exceção, na fase em que se processava a colonização no Brasil. Com isso, aqui chegavam os primeiros migrantes, atraídos pela grande quantidade d'água existente na lagoa, nos rios e no vale (PACHECO; BAUMANN, 2006).

Os Tapuia Paiacu viviam no Vale do Apodi, nas margens da lagoa, nos rios e na chapada, onde exerciam agricultura rudimentar, pesca e caça. É possível que praticassem o artesanato de cerâmica de barro e outras atividades similares, pois, tinham, assim como outras tribos, a sua cultura estética particular (PACHECO; BAUMANN, 2006). Segundo os autores, foram identificados registros desses povos nativos no sítio arqueológico conhecido como Lajedo de Soledade, no qual, se encontram vários painéis com exposições rupestres (pinturas e gravuras), correspondente a imagens de animais, elementos da natureza e formas geométricas. Os índios Tapuia Paiacu, destacam-se pela diversidade cultural e pela sua influência na formação histórico-cultural de Apodi. No quadro 1 a seguir, está especificado pontos de diversidade cultural dos Tapuia Paiacu segundo o entendimento dos autores Pacheco e Baumann (2006) e Santo Júnior (2008).

24 Com efeito, percebe-se a forte ligação existente nome de Apodi e sua origem indígena. A etimologia da palavra refere-se a coisa firme, altura unida, um planalto, uma chapada. Outra versão explica que o topônimo Apodi é uma derivação da palavra POTY ou PODY, que quer dizer camarão na língua dos índios Paiacu (PACHECO; BAUMANN, 2006).

Quadro 1 – Diversidade cultural dos Tapuia Paiacu

DIVERSIDADE CULTURAL DOS TAPUIA PAIACU	
Linguagem	A língua dos Tapuia era bem diferente e até para seus aliados era difícil compreender — "língua travada".
Costumes	Queimar os ossos de animais e espinhas de peixes, que para eles, significava atrair felicidade. Os índios caçadores mais novos presenteavam os mais velhos da aldeia com caças e pescarias.
Crenças	Crença religiosa "animista" atribui características pessoais e humanas as forças da natureza, como: o sol, a lua e o trovão. Ademais, eles crêem que certos animais como: aves, serpentes, e alguns mamíferos (morcegos) tinham poderes; praticavam sacrifícios de animais e até de humanos.
Alimentação	Mel de abelha, peixes, caça e de alguns alimentos da roça (mandioca, jerimuns, milho e frutas).
Saúde	Se um índio adoecia, os demais faziam defumações com tabaco, inserindo folhas de certos vegetais na garganta do doente, para estimular vômitos, aspirações bucais e com o uso de plantas medicinais.
Habitação	Os índios habitavam em ocas feitas de madeira com coberturas de palhas ou galhos de plantas.
Vestimentas	Cobriam as partes intimas com peças confeccionadas de materiais rústicos, retirados da natureza. Já as 'índias escondiam suas partes intimas com um avental feito de folhas. Calçavam sandália (feitas com casca de arvore chamada curaguá).

Fonte: Autoria própria (2019).

Como espaço de expressão da identidade e a memória indígena tem-se o Centro Histórico-Cultural Tapuias Paiacus da Lagoa do Apodi (CHCTPLA). O mesmo possui um conjunto expressivo de peças líticas de populações que povoaram a região do município. Ou seja, o local é uma boa opção para os estudiosos que buscam mais aprofundamento quanto aos conhecimentos acerca do patrimônio material/imaterial e histórico que expressa fatores da formação cultural dos povos que se constituiu na região do médio e alto oeste potiguar, semiárido do Nordeste.

A partir da estruturação dessa entidade é fundado em 07 de fevereiro de 2013 o Museu “Luíza Cantofa”, instituição que homenageia uma mulher indígena que se destacou e liderou a tribo dos Tapuias Paiacus, assassinada de forma trágica na cidade de Portalegre/RN, em 1825. Segundo Freitas (2018), a instituição é o primeiro museu indígena do estado do Rio Grande do Norte que ganhou reconhecimento oficial. Sendo assim, é considerado como um patrimônio histórico-cultural com bens de natureza material e imaterial dos índios Tapuias Paiacus.

O CHCTPLA e o museu do Índio Luiza Cantofa, tem como presidente e fundadora Lúcia Maria Tavares conhecida por Lúcia Tapuia Paiacu. Nascida em 1961, no município de Apodi/RN, Lúcia é Filha de um agricultor e ex-combatente, seu Sebastião Clementino Tavares e de uma Lavadeira, Dona Maria das Neves da Conceição (FREITAS, 2018). A fundadora é bastante atuante nos movimentos indigenistas e participa de eventos em defesa dos direitos indígenas, como: conferências, fóruns, entre outros. Atualmente, participa da “Feira de Artesanato Divinas Mãos[25]” em Apodi, onde é possível prestigiar e valorizar a arte dos artesãos locais. A referida feira possibilita o reconhecimento da cultura e história indígena dos Tapuias Paiacus da ribeira do Apodi.

Para a formação do acervo, a princípio foi feito um levantamento histórico-cultural do lugar, no qual, foi possível identificar a presença dos indígenas Tapuias Paiacus, a partir dessas informações, Lúcia investigou afundo sua origem, por meio de visitas nas comunidades, buscando conhecer as famílias e juntar arquivos vivos como peças e documentos que representam a história e a cultura desse povo.

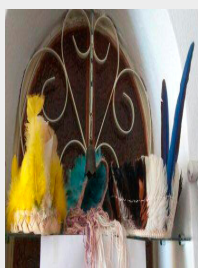
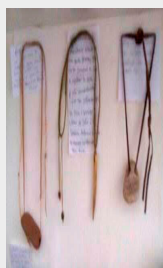
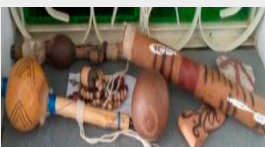
Conforme membro do CHCTPLA (2019), as peças do acervo são adquiridas de todos os lugares do município de Apodi e de regiões próximas. Sendo também obtidas através de famílias que tinham peças guardadas dos seus avós, peças essas de forma líticas, como: machadinhas, cachimbos,

25 Ocorre em frente à Igreja Matriz, evento esse que é promovido pela Prefeitura de Apodi, por meio da Secretaria Municipal da Mulher e da Igualdade Racial. Realizada uma vez por mês. Ao todo são 30 barracas disponíveis para 62 artesãos, com as mais variadas peças artesanais. Disponível em: http://www.apodiario.com.br/2019/05/feira-de-artesanato-divinas-maos-e.html. Acesso em: 28 jun. 2019.

agulhão de osso, gargantilha de pedra, lascas de pedras, pilão de pedra, entre outras. Estas peças estão expostas no Centro Histórico para quem desejar conhecê-las. No quadro a seguir, dispomos algumas informações sobre artefatos e acervos de peças artesanais no CHCTPLA, respectivamente.

Quadro 2 – Informações sobre os artefatos do Centro Histórico.

Imagens	Descrições	Recebida e Encontrada	Local onde foi encontrada
Fonte: Facebook Lucia Maria Tavares (2019).	Pilão e Almofariz de padra	13/02/2019 Recebida	Rio Mari em Apodi
Fonte: Facebook Lucia Maria Tavares (2018).	Machadinha lítica	22/12/2018 Recebida por Welitton Souza	Apodi/RN
Fonte: Facebook Lucia Maria Tavares (2018).	Peça lítica	18/10/18 Recebida	Sitio Bico Torto, Apodi/RN
Fonte: Facebook Lucia Maria Tavares (2018).	Peças Almofariz	11/06/18 Encontradas	Região da Várzea em Apodi
Fonte: Freitas (2018, p.132).	Machadinha muito antiga e um pingente	Encontradas pela pesquisadora.	Viçosa/RN

 Fonte: Resenhas do RN Apodi 1° parte.	Machadinha	Encontrada	Bairro Baixa do CAIC em Apodi/RN
ACERVOS DO CHCTPLA- PEÇAS ARTESANAL			
 Fonte: Arquivo do CHCTPLA.	Colar com pingentes de ossos, dentes, pedras, usava no pescoço. Cabaça feita do fruto da cuieira, usada para armazenamento de água. Cocares são confeccionados de penas e plumas de aves, utilizados nos ornamentos para o corpo.		
 Fonte: Arquivo do CHCTPLA.	Arcos e flechas – instrumentos de trabalho, usada para caçar e pescar. Instrumentos musicais como maracá, instrumento de percussão – Pau-de-chuva e apito. São usados para diversos rituais.		
 Fonte: Arquivo do CHCTPLA.	Cestas de palha de carnaúba, usadas para transportar alimentos e objetos. Cerâmicas feitas de argila como pote, vasilha, cabaça e entre outros. São utilizados no armazenamento de água.		

Fonte: Autoria própria (2016).

De acordo com membro do CHCTPLA (2019), atualmente, o Museu conta com cerca de aproximadamente 200 peças, muitas delas foram encontradas pela pesquisadora Lúcia e outras foram doadas por pessoas de várias localidades. O mesmo é aberto ao público e seus principais visitantes são

estudantes, pesquisadores e pessoas que se interessam em conhecer a história indígena de Apodi. Porém, o Museu não fica aberto diariamente, para visitá-lo é preciso ligar com antecedência para marcar o dia e horário de visita. Para visitação, o Museu cobra uma taxa simbólica para manter os custos e preservação do local.

Podemos identificar que o CHCTPLA realiza algumas ações educativas, culturais e ambientais, dentre elas, a "oficina de Combate à Violência Contra a Mulher Indígena com o povo Tapuias Paiacus da Lagoa do Apodi", a "oficina pintura e identidade indígena", reuniões com coordenador da FUNAI, participação no desfile 7 de setembro étnicos do Apodi, arborização entorno da lagoa, exposição de peças indígenas artesanais na Feira de Artesanato "Divinas Mãos" em Apodi, entre outras. Percebe-se ainda que, o CHCTPLA ativo, proporcionou uma valorização e reconhecimento da história e do patrimônio cultural imaterial indígena dos Tapuias Paiacus por parte da população local. Um exemplo disso é o livro de literatura infantil intitulado "Apodi dos índios Tapuias Paiacus" da autora mirim Anne Sofia Viana que introduz a História indígena de Apodi.

Foi a partir da fundação do CHCTPLA, pelos Tapuias Paiacu de Apodi, que houve o fortalecimento do movimento pelos direitos das populações indígenas e também o fortalecimento do processo de autoafirmação das famílias indígenas.

> O processo de autoafirmação é permanente, visto que a qualquer momento podem surgir novas pessoas que queiram se autoafirmar. A coleta dos depoimentos é feita individualmente, às vezes na casa da pessoa que decide confirmar sua autoafirmação, como também na própria sede do CHCTPLA (FREITAS, 2018, p. 134).

"Cada autoafirmação ela grava o depoimento em vídeo e posta em Rede Social para não perder o registro CHCTPLA" (FREITAS, 2018, p. 133-134). A mesma, é bastante atuante nas redes sociais (Facebook e Instagram). No entanto usa mais o Facebook pessoal (perfil Lúcia Maria Tavares) e o do Centro Histórico-Cultural Tapuias Paiacus de Apodi, no qual faz postagens de vídeos gravados e registros fotográficos das auto afirmações daqueles que se autodeclaram indígenas Tapuia Paiacu.

Para Freitas (2018), o projeto que possibilitou a inserção das famílias Tapuia Paiacu, contribuiu para a consolidação das lutas, conquistas, e fortalecimento dos indígenas em ocupar um espaço diante a sociedade, assim como, na busca por seus direitos, tendo como pioneira na idealização do projeto, Lúcia Tapuia Paiacu. Foram realizadas diversas expedições, podendo contar com seis pesquisas de campo realizadas em vários lugares, sendo de grande importância para o processo de autoafirmação étnica e de atuação da FUNAI junto a esse povo.

> O processo de autoafirmação que proporcionou o contato de um grupo de Tapuia Paiacu do Apodi com membros da APOINME no Rio Grande do Norte desde o ano de 2013, através de Lúcia Tapuia Paiacu que também é presidenta do Centro Histórico Cultural Tapuia Paiacu da Lagoa do Apodi (CHCTPLA). Este contato garantiu que tanto a FUNAI como a APOINME tomassem conhecimento sobre a existência desse grupo em Apodi, além dos já conhecidos. Daí em diante, os índios desse município se engajaram aos demais do Rio Grande do Norte, realizando mobilizações através de assembleias, seminários e conferências (FREITAS, 2018, p.76).

Ainda de acordo com o membro do CHCTPLA (2019), existem cerca de 65 famílias auto afirmadas indígenas encontradas no Sítio Boca da Mata, Bico Torto, Córrego, Bela Vista, Assentamento Aurora da Serra, dentre outros, que em sua maioria são agricultores e atuantes da atividade de pesca e caça. Uma das grandes conquistas das mulheres indígenas e marco histórico para as mesmas foi a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, com a temática “Território: nosso corpo, nosso espírito”, que ocorreu entre os dias 9 e 14 de agosto de 2019, em Brasília.

> A Marcha é uma conquista de muitas mulheres, pertencentes a diversos povos que lutam diariamente a fim de dar visibilidade e voz para as suas causas próprias. A Marcha é fruto de uma extensa luta por reconhecimento e espaço dentro dos movimentos indígenas e também perante a sociedade brasileira (CIMI – Conselho Indígena Missionário, 2019).

No dia 07 de outubro de 2019, Lúcia conquistou uma grande vitória:

> Recebo a notícia da vitória de uma das minhas lutas mais importantes para a confirmação da existência da etnia Paiacu, da qual sou pertencente e ascendente. Recebo a notícia de que o juiz da Vara Cível de Apodi proferiu a sentença em meu favor. Agora, oficialmente podem me chamar de (LÚCIA PAIACU TABAJARA). Confirma-se oficialmente a existência do povo Paiacu do APODI (FACEBOOK LUCIA MARIA TAVARES, 2019).

Considerações Finais

Portanto, este cenário mostra mais uma conquista da luta e persistência dessa mulher indígena em busca do reconhecimento da cultura e da existência dos povos indígenas Tapuias Paiacus no Município de Apodi/RN. Evidenciamos nesta pesquisa, que o CHCTPLA é um espaço de suma importância para a população apodiense, pois, guarda registros e relíquias da memória viva dos primeiros habitantes do município de Apodi, contribuindo para a valorização da cultura e reconhecimento da origem indenitária. Nesse sentido, é relevante o desenvolvimento de ações similares, com a finalidade de informar à sociedade sobre a riqueza da produção material e imaterial desses grupos, manifesta nos seus modos de ver, modos de conhecer e modos de fazer.

REFERÊNCIAS

BANIWA. G. S. L. **O Índio Brasileiro:** o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, 2006. (Coleção Educação para todos, 12).

FAUSTO, B. **História do Brasil:** História do Brasil cobre um período de mais de quinhentos anos, desde as raízes da colonização portuguesa até nossos dias. São Paulo: Edusp, 1996.

FREITAS, M. M. **Relatos sobre o massacre de 70 índios na serra de Portalegre/RN:** argumentação em discursos de liderança indígena e alunos do ensino fundamental. 2018. 297 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Pau dos Ferros, 2018.

GUERRA, V. B. **Apodi no passado e no presente.** 2. ed. 1982. (Coleção Mossoroense. v. CII).

IBGE–INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **População.** Rio de Janeiro: IBGE, 2017. Disponível em: https://bit.ly/2Rmz7ri. Acesso em: 20 jan. 2019.

IEPÉ–**Patrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas**. [*S.l.:s.n.*]2006.

MELATTI, J. C. **Índios do Brasil.** Hucitec, 1980.

PACHECO, C. B.; BAUMANN, J. C. **Apodi:** um olhar em sua diversidade. Natal: Cida Ramos, 2006. p. 86-106.

PEREIRA, E. S. **Patrimônio Cultural Imaterial:** uma reflexão sobre o registro do bem cultural como forma de preservação. São Paulo: USP, 2012.

PUNTONI, P. A Arte da guerra no Brasil: tecnologia e estratégia militar na expansão da fronteira da América Portuguesa, 1550-1700. **Novos Estudos**, n. 53, p. 189-204, mar. 1999.

RIBEIRO, D. **O Povo brasileiro:** a formação e o sentido do Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTOS JÚNIOR, V. **Os Índios Tapuias do Rio Grande do Norte:** antepassados esquecidos. Mossoró, 2008. p. 32-37.

6 PATRIMÔNIO RURAL DE MOSSORÓ/RN: EXPERIÊNCIA DO INVENTÁRIO PARTICIPATIVO NA IDENTIFICAÇÃO DE BENS CULTURAIS NA COMUNIDADE MAÍSA

Ana Paula Alves de Oliveira
Herolayne Karina Batista da Silva
Maria Heloiza Batista da Silva
Gerciane Maria da Costa Oliveira

Introdução

Este trabalho refere-se à pesquisa de uma bolsista e duas voluntárias do Projeto de Iniciação Cientifica PICI (IC) – UFERSA em execução desde 2019 que tem por objetivo utilizar a metodologia do Inventário Participativo do IPHAN (Instituto de Patrimônio Histórico Artístico Nacional no levantamento do Patrimônio Rural da comunidade de Maísa, município de Mossoró/RN. Os dados que serão apresentados neste capítulo reportam-se a uma experiência piloto, realizada em janeiro de 2019, executada com o intuito de discutir o processo de adaptação da metodologia ao universo particular estudado.

O percurso metodológico utilizou pesquisas bibliográficas, pesquisa documental e pesquisa de campo com base na entrevista com moradores da localidade estudada. São referenciais teóricos centrais dessa investigação Tognon (2010), Reis (1979) e o IPHAN (2016).

Essa atividade objetivou levar a comunidade a refletir sobre quais são os bens culturais que ligam as pessoas umas às outras, que elementos ou objetos são de suma importância para esse lugar e para os sujeitos que

ali residem, tendo em vista o valor que a referência cultural possui. Por meio da metodologia do Inventário Participativo os próprios moradores da comunidade Maísa poderão apontar quais elementos existente na sua comunidade são passíveis de valoração cultural tais como o artesanato, remédios caseiros, determinada comida, as festividades religiosas, práticas agrícolas e etc.

Assim, é válido ressaltar que esta investigação não teve a finalidade de se colocar como um dispositivo de reconhecimento oficial e tombamento dos bens patrimoniais, mas visou promover um debate com a comunidade sobre aspectos como o reconhecimento, valorização e preservação dos elementos patrimoniais existentes nessa localidade rural do município de Mossoró/RN, além de colocar essas pessoas em contato com as noções básicas de pesquisa de campo, como coleta de dados, análise e divulgação das informações.

O que é o patrimônio rural?

A palavra patrimônio advém do termo *patrimonium,* que se constitui da junção de "patri", para se referir a "pai", e "monium", para designar "herança" (NOGUEIRA; FILHO, 2020, p. 6). Neste sentido, podemos compreender o patrimônio como bens familiares ou de povos passados de geração em geração, algo que se mantém através das memórias e que são preservados para manter certa identidade. Com a criação em 1975 do Centro de Referência Nacional Cultural (CNRC) levantou-se o debate sobre o alargamento do conceito de patrimônio, desta forma esses bens não se restringem aos monumentos edificados e sim a todos os elementos que compõe a diversidade e a dinâmica da cultura brasileira.

Concebido como um conjunto de elementos, tangíveis e intangíveis, móveis e imóveis, naturais, arquitetônicos, artístico, paisagísticos, expressivos dos modos de vida dos grupos sociais que habitam os territórios campestres (TOGNON, 2010), o patrimônio rural tem se apresentado como um vetor, fonte e/produto estratégico de desenvolvimento, ao mostrar potencialidades de sustentabilidade econômica na medida em que "as

políticas culturais de conservação do patrimônio tendem hoje cada vez mais a serem, ao mesmo tempo, também políticas de ordenamento do território e de desenvolvimento" (REIS, 1979, p. 79).

O patrimônio rural pode ser constituído por elementos materiais e imateriais que a própria comunidade rural compreende como objetos de valor. Os sujeitos que ali residem vivenciam ações e praticam atividades no seu dia a dia que se tornam símbolos de tradições passíveis de serem compartilhados por gerações, referências fundamentais para a elaboração de identidades individuais e coletivas.

> O patrimônio cultural forma-se a partir de referências culturais que estão muito presentes na história de um grupo e que foram transmitidas entre várias gerações. Ou seja, são referências que ligam as pessoas aos seus pais, aos seus avós e àqueles que viveram muito tempo antes delas. São as referências que se quer transmitir às próximas gerações. Entre os elementos que constituem a cultura de um lugar, alguns podem ser considerados patrimônio cultural. São elementos tão importantes para o grupo que adquirem o valor de um bem–um bem cultural–e é por meio deles que o grupo se vê e quer ser reconhecido pelos outros [...] O patrimônio cultural faz parte da vida das pessoas de maneira tão profunda que, algumas vezes, elas sequer conseguem dizer o quanto ele é importante e por quê. Mas, caso elas o perdessem, sentiriam sua falta. Como exemplo, citamos a paisagem do bairro; o jeito de preparar uma comida; uma dança; uma música; uma brincadeira (IPHAN, 2016, p. 7-8).

Na construção e definição do patrimônio é importante que os sujeitos da comunidade/ lugar sejam mediadores e protagonista no levantamento e apontamento dos elementos significativos e de valores para aquela família/ grupo. Isto não somente recoloca esses sujeitos como colaboradores centrais neste processo de reconhecimento, como promove uma experiência pedagógica que viabiliza a reflexão sobre a formação coletiva da identidade e memória desses sujeitos na perspectiva de manter preservado e salvaguardados os seus bens culturais.

Metodologias de levantamento dos bens culturais

Ao se perceber a importância dos patrimônios para as famílias, povos e até nações notou-se a necessidade da preservação dos mesmos. Para isso, criaram-se organizações que hoje são responsáveis por realizar todos os procedimentos necessários para o reconhecimento ou tombamento, sendo hoje sinônimo de preservação. No ano de 1937 foi criado o Serviço do Patrimônio Histórico e Nacional (SPHAN), regulamentado pela lei n° 25/1937. Esse órgão, depois chamado de Instituto do Patrimônio Histórico e Nacional (IPHAN), tinha suas ações voltadas principalmente para os patrimônios materiais, enquanto as expressões culturais eram esquecidas. Somente em 1975 é formado o Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), que passa a trabalhar com uma concepção antropológica da cultura, alargando dessa forma o conhecimento sobre patrimônio cultural ou bem cultural. Em 2000, foi implantado o decreto de n° 3.551/2000 instituindo o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial (PINPI), responsável por proteger modos de fazer, modos de vida ou formas de expressão.

O patrimônio cultural pode ser tudo aquilo que liga pessoas de diferentes gerações. Os patrimônios culturais estão presentes entre famílias, comunidades, cidades e etc. e pode possuir um valor tão especial para um grupo de pessoas que em muitos casos elas não conseguem nem mesmo mensurar ou dá um por que para tal importância, mas sabem que se fossem destruídos ou esquecidos fariam falta.

Danças, expressões, paisagens, festas, rituais, modos de fazer, edifícios, são exemplos do que pode ser um patrimônio cultural. Realizando o inventário é possível se chegar ao reconhecimento dos patrimônios, esta é uma forma de pesquisa adotada pelo IPHAN, que tem por objetivo principal coletar, analisar e organizar informações sobre o que se quer conhecer melhor. Inventariando é possível identificar as referências culturais existentes no meio de alguma comunidade. Segundo o IPHAN:

> Referências culturais são edificações e são paisagens naturais. São também as artes, os ofícios, as formas de expressão e os modos de fazer. São as festas e os lugares a que a memória e a vida social atribuem sentido diferenciado: São as consideradas mais belas, são as mais lembradas, as mais queridas. São fatos, atividades e objetos que

> mobilizam a gente mais próxima e que reaproximam os que estão longe, para que se reviva o sentimento de participar e de pertencer a um grupo, de possuir um lugar. Em suma, referências são objetos, práticas e lugares apropriados pela cultura na construção de sentido de identidade, são o que popularmente se chama de raiz de uma cultura. (Texto extraído do Manual de Aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais–IPHAN, p. 8).

A educação patrimonial se constitui como uma atividade a ser realizada também em espaços não formais, tendo em vista que é de suma importância estimular a comunidade a descobrir, apontar e valorizar o que pode ser referência cultural, a esta ferramenta se dá o nome de inventário participativo. Neste modelo, a comunidade se torna protagonista, pela valorização da ação e conhecimentos dos indivíduos envolvidos.

É importante frisar que o inventário participativo não tem como objetivo anular outras formas de pesquisa ou de fazer o reconhecimento oficial de algum patrimônio, mas de permitir a participação da sociedade e contribuir para a preservação e valorização do que se considera patrimônio, tornando-o fonte de pesquisa e experiência para os processos de aprendizado.

Realizar um inventário exige preparação prévia, e requer esforços para tornar as pesquisas profundas e bem elaboradas. No início da pesquisa será necessário acessar todo acervo que possa trazer informações sobre o objeto pesquisado, revistas, jornais, bibliotecas, museus, centros culturais, fotografias são exemplos do que pode ser acessado como fonte de pesquisa. Conversar com professores, pessoas que trabalham em instituições culturais, e ainda com quem constrói e conhece bem os bens culturais é também uma forma de tornar a pesquisa ainda mais detalhada.

Documentações que autorize a pesquisa se tornam indispensáveis para que tudo ocorra dentro dos termos legais. Durante o trabalho é essencial registrar o máximo que puder do que está sendo pesquisados, seja por meio de fotografias, escrita ou vídeos. É fundamental que aqueles que estão envolvidos conheçam o material que será usado, independente de qual função desempenha durante as ações.

Para facilitar a pesquisa sobre o que pode ser de fato patrimônio, o IPHAN utiliza fichas que detalham o que se quer conhecer melhor. Temos a Ficha do Projeto, Ficha do Território, Fichas das Categorias (Lugares, Objetos, Celebrações, Formas de Expressões, Saberes), Ficha de Fontes Pesquisadas, Ficha de Roteiro de Entrevista, Ficha de Relatório de Imagens, estas são as que compõem as fichas do inventário.

A *Ficha do Projeto* ajudará a organizar as informações coletadas, sendo necessário preencher algumas delas antes de iniciar a pesquisa de campo. A *Ficha do Território* é onde se organizará os dados históricos, socioeconômicos, referências de localização, os nomes que são dados ao local, e a descrição das características observadas no lugar que será estudado.

Em seguida encontramos as *Fichas das Categorias,* são nessas fichas que aparecerão com mais força a participação da comunidade, pois somente as pessoas que estão envolvidas com o objeto de pesquisa poderão dar informações mais precisas sobre o que se quer saber. Essas fichas são divididas por categorias e são aplicadas entre grupos de pessoas que atendam as informações necessárias. Encontramos as *Fichas de Lugares, Fichas de Objetos, Fichas de Celebração, Fichas de Formas de Expressões* e *Fichas de Saberes*, cada uma delas foi pensada para detalhar o máximo as informações sobre o que está em pesquisa, dependendo de qual categoria se encaixa.

Além dessas que já foram citadas, há também *Ficha de Fontes de Pesquisadas* que servirá para descrever documentos, entrevistas, vídeos e imagens que são utilizados ao longo do projeto. A *Ficha de Relatório de Imagens* servirá para inserir todas as fotografias, pinturas ou gravuras e suas respectivas informações. Por fim, temos a *Ficha de Roteiro de Entrevista,* que é tão importante quanto as demais, esta ajudar a equipe a organizar os principais aspectos do bem cultural, por isso os entrevistadores devem ter o cuidado de deixar que a entrevista aconteça naturalmente para que os entrevistados se sintam à vontade para falar. É preciso lembrar que esse é um método oficial utilizado pelo IPHAN.

Pesquisa de campo na comunidade rural Maísa – município de Mossoró/RN

Localizada a 29 km da sede Mossoró, a comunidade MAISA (Mossoró Agroindústria S/A) que hoje tem uma população de aproximadamente 2.400 famílias é resultado de uma antiga empresa privada fundada em abril de 1968 que funcionou até o ano de 2002. Os proprietários Geraldo Cabral Rola e José Nilson de Sá iniciaram suas atividades com 10 hectares de terra destinados ao plantio do caju, porém com o crescimento da empresa, outros cultivos (melão, melancia, uva, abacaxi, acerola, pinha e outras) foram inseridos, produção essa orientada para o comércio nacional e internacional.

Com a diversificação de setores, fábricas de outros nichos como de castanha, polpas de fruta e de blocos de tijolos foram fundadas, a concentração expressiva de trabalho atraiu muitas pessoas das localidades circunvizinhas, com isso foi construída uma vila com cerca de 600 casas, chamada Vila Ângelo Calmon de Sá. A partir desta ocupação, a comunidade iniciou sua estruturação com construção da escola de Primeiro Grau Gilberto Rola, da creche Jardim de Infância Tia Aldaniza, do Hospital e da área de lazer.

Depois da falência da empresa em 2002, a comunidade se redimensiona, novos agentes entram em cena como os movimentos sociais do campo, a partir da reivindicação de terras para a reforma agrária que culminou com a primeira experiência de planejamento físico-ambiental nos assentamentos de reforma agrária (CERQUEIRA, 2017).

Atualmente, a comunidade Maísa continua dinâmica com suas atividades festivas de cunho cultural e religioso e seus modos de fazer e saber. Algumas edificações que remontam o período de sua fundação ainda se encontram preservadas, impregnadas das memórias dos antigos e novos moradores, como a praça onde tradicionalmente as famílias se reuniam para assistir televisão e as antigas empresas de fruticulturas, hoje fechadas.

Figura 1–Edificações da antiga Empresa Maísa

Fonte: Arquivo pessoal (2019).

Figura 2–Edificações da antiga Empresa Maísa

Fonte: Arquivo pessoal (2019).

Figura 3–Antiga pracinha da comunidade Maísa

Fonte: Arquivo pessoal (2019).

Figura 4–Posto de saúde da comunidade Maísa

Fonte: Arquivo pessoal (2019).

Análise da metodologia do inventário participativo mediante a experiência piloto

A elaboração do inventário participativo teve início com a realização de leituras sobre as definições deste instrumento. A intenção foi se aproximar dessa abordagem metodológica mediante as experiências de pesquisas já realizadas, tomando conhecimento das etapas e atividades que englobam esse procedimento. Por não se tratar de uma técnica de pesquisa comum, fez-se necessário conhecer estratégias de alcance e envolvimento das pessoas da comunidade nesta ação. Como atrair uma representatividade da comunidade que contemple em termos de gênero, faixa etária, condições econômicas e outros a globalidade do local? Nesta fase, seguindo experiências exitosas, definimos para que a nossa pesquisa teria como ponto de partida os grupos, associações e instituições locais. Contar com o auxílio das lideranças locais para sensibilizar as pessoas a participarem do levantamento também seria um passo importante. Além do que, a divulgação da atividade via redes sociais foi considerada como uma estratégia necessária para arregimentar colaboradores, sobretudo, no estrato mais jovem.

Posteriormente, iniciamos a elaboração das fichas do inventário tomando como parâmetro o Manual de Aplicação do IPHAN. Com base nos conhecimentos prévios que tínhamos da comunidade, a partir de pesquisas exploratórias chegamos a seguinte definição de fichas: fichas do projeto, ficha do território, ficha de lugar, ficha de saberes, ficha de objetos, fichas de formas de expressão e fichas celebração, sendo, portanto, o total de sete fichas.

Cada ficha cotinha elementos que permitiam registrar diferentes aspectos como: imagens, do bem. Tratava-se de um roteiro aberto passível de ser preenchido de forma livre pelo colaborador. Mesmo envolvendo vários aspectos, a orientação era para que o participante da pesquisa respondesse aquilo que sentisse mais à vontade, ficando livre para deixar tópicos em branco. Como a intenção da pesquisa é abranger o olhar de diferentes pessoas sobre uma mesma referência cultural, o que uma pessoa pode não ter muita informação, outra poderá complementar.

Em janeiro de 2019 uma experiência piloto foi realizada com duas pessoas moradoras da comunidade a fim de testarmos a clareza dos tópicos das fichas. Tratava-se de uma professora e uma dona de casa, ambas moradoras

da comunidade desde a infância. Para uma das pessoas entregamos o material para que ela fizesse sozinha e a outra foi acompanhada de perto o preenchimento do instrumento. O teste com as duas formas de preenchimento visou compreender qual seria o caminho mais viável, considerando que algumas experiências de inventário participativo se utilizaram dos dois modelos de preenchimento. Neste ensaio, notou-se a importância do acompanhamento mais próximo dos colaboradores, sobretudo, pela oportunidade de registrar informações que muitas vezes não foram solicitadas pelas fichas. Outra questão que surgiu nesta atividade foi a exigência de se rever a forma como os tópicos estavam descritos, assim como a quantidade de aspectos de cada ficha. Considerou-se a necessidade de se enxugar alguns elementos, a fim de dar mais fluidez à construção dos dados.

Por fim, percebeu-se que os modelos de fichas de inventário disponibilizados pelo IPHAN são importantes para serem tomados como pontos de partida, mas que no curso da pesquisa a necessidade de adaptações surgem, pelas particularidades que cada grupo e comunidade assumem, problematizando, assim, que a dimensão colaborativa e participativa de construção do inventário já tem início na própria dinâmica de produção das fichas do inventário.

Considerações finais

Levando em consideração o histórico da comunidade Maísa, podemos perceber a presença de referências culturais que podem se constituir como patrimônio cultural rural na referida comunidade. Com base na metodologia do IPHAN do inventário participativo a comunidade é a principal protagonista no levantamento de elementos que constituem como bens culturais dentro de sua localidade.

Para analisar as fichas que são utilizadas pelo IPHAN foi realizada uma experiência piloto com duas pessoas da comunidade, usando a ficha de lugar e a ficha de território. Como resultados prévios tem-se a constatação que o instrumento de pesquisa é construído no próprio percurso do estudo. Apesar das fichas do Manual de Aplicação do IPHAN apresentarem tópicos extremamente importantes, no campo percebeu-se a necessidade de maior

detalhamento e fornecimento de exemplos para alguns itens. Além de que se tem a necessidade de substituição de alguns termos e exclusão de alguns tópicos que não são tão centrais para a finalidade da nossa pesquisa.

REFERÊNCIAS

CERQUEIRA, M. C. T. Projeto de assentamento Maísa: conflito entre os saberes técnico e popular no processo de planejamento físico-espacial do seu habitat. **Cadernos de Arquitetura e Urbanismo,** v. 17, n. 17, 2017.

FARIAS E. O Que pode a triangulação entre dinheiro, expressões culturais e esfera pública nos dizer sobre diversidade e universalidade?" *In:* CASTRO, A. L. (Org.). **Cultura contemporânea, identidades e sociabilidades**: olhares sobre corpo, mídia e novas tecnologias. São Paulo: Cultura acadêmica, 2010.

FLORÊNCIO, S. R. R. *et al*. **Educação patrimonial**: inventário participativo. Brasília: IPHAN,2016. Manual de aplicação.

FLORÊNCIO, S. R. R. *et al*. **Educação patrimonial**: manual de aplicação. Brasília: IPHAN, 2013. Programa mais educação do Instituto do patrimônio histórico e artístico Nacional.

TOGNON, M. Memória e patrimônio rural. **Resgate: Revista Interdisciplinar de Cultura**, Campinas, v. 18, n. 20, 2010.

NOGUEIRA, A. G. R.; FILHO, V. S. R. **Afinal, o que é patrimônio**: conceitos e suas trajetórias. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 2020.

REIS, M. **Cidadania e Património**. *In:* SOCIOLOGIA: problemas e práticas. Oeiras: CIES/CELTA, 1999. Notas de uma pesquisa sociológica, n. 29.

7 POVOS DO CAMPO, MEMÓRIA E PATRIMÔNIO BIOCULTURAL NA DEFESA DOS TERRITÓRIOS DA AMÉRICA LATINA

Lia Pinheiro Barbosa

Introdução

O processo histórico de desenvolvimento do capitalismo em escala global afetou, profundamente, a natureza das relações sociais e de produção em diferentes regiões do mundo. Da acumulação primitiva (MARX, 2011) ao *continuum* da reprodução ampliada do capital (LUXEMBURGO, 1970), chegamos ao final do século XX com reconfigurações do padrão de acumulação por espoliação (HARVEY, 2004), a intensificação da expropriação territorial, bem como o acirramento na disputa de concepções de desenvolvimento territorial entre o capital transnacional e os diferentes povos do campo, sejam povos originários, camponeses, populações tradicionais, ribeirinhos, quilombolas, pescadores, entre outros.

Pesquisas vinculadas ao campo dos estudos agrários demonstram, sob o prisma do materialismo histórico dialético, que a luta de classes, em nossa história recente, acentua-se nas zonas rurais do sul global (VELTMEYER, 2019; FEDERICI, 2019; BARBOSA, 2016; 2018; OSORIO, 2007). A expansão de um modelo de desenvolvimento agrícola corporativo de grande escala (VAN DER PLOEG, 2008) e uma política econômica baseada nas *commodities,* notadamente pelo incremento do modelo neoextrativista, evidenciam o interesse de expansão do capital transnacional, sobretudo no território latino-americano. A questão energética tem aprofundado a disputa dos

territórios para a exploração hídrica, eólica, mineral e da biodiversidade, acentuando os conflitos no campo e um processo de desterritorialização forçada em diferentes países da região.

Frente a esse contexto, a defesa dos territórios e dos comuns revela seu caráter intrínseco à histórica resistência dos povos originários, camponeses e populações tradicionais na América Latina. Diferentes expressões de sua ação política têm incidido no enfrentamento desse novo padrão de acumulação, em especial ao propor e impulsionar projetos políticos alternos baseados em outro paradigma onto-epistêmico do campo (BARBOSA, 2019). No presente capítulo, apresentarei alguns elementos que estruturam a natureza dos projetos políticos articulados por esses sujeitos históricos nos processos de defesa dos territórios e dos comuns na região e sua relação com a memória e o patrimônio biocultural.

Uma premissa fundamental do escrito é a de que persiste, na modernidade, a existência de formas de organização sociocultural não capitalistas baseadas em outras matrizes de pensamento, de racionalidade, que lhes permite adjudicar outras concepções de território que se contrapõem à lógica de desenvolvimento territorial auspiciada pelo capitalismo. Do ponto de vista sociológico, a memória constitui um dispositivo central à preservação de um patrimônio biocultural que, em si, é o âmago da coexistência da humanidade com a natureza.

Do *Abya Yala* ao capitalismo neoextrativista: paradigmas societários antagônicos

No âmbito dos estudos sociológicos, à exceção de alguns estudos da teoria marxista, pouco se tem debatido acerca da diversificação do processo evolutivo nos âmbitos biológico e cultural, no sentido de analisar, sociologicamente, a heterogeneidade genética, linguística, cognitiva e cultural que acompanha essa evolução histórica da humanidade, suas configurações e graus de incidência nas formas de organização social e nas maneiras de coexistir não só entre os seres humanos, mas com a natureza e os não humanos.

Ao analisar a centralidade do trabalho na transformação do macaco em homem, Engels (1876) argumenta que a modificação do polegar permitiu o salto ontológico humano, acompanhado do desenvolvimento do cérebro,

dos sentidos e da linguagem, um processo que seguiu seu curso histórico até culminar no aparecimento da sociedade, estágio, diríamos, superior desse salto ontológico e da firmação da humanidade. Entretanto vale destacar que, embora esta humanidade tenha sofrido processos evolutivos em sua base econômica, não seguiu a tendência de homogeneização das relações de produção e das forças produtivas do norte global analisadas pelo marxismo. Permanece, na história da humanidade, sociedades capitalistas e não capitalistas, estas inscritas em uma ordem sociocultural pluriversa e notadamente presentes no sul global.

O advento da modernidade, marcado por mudanças consubstanciais no âmbito da vida em sociedade, constituiu o período histórico de recognição da ciência e de consolidação da racionalidade ocidental moderna. Essa racionalidade sentou as bases da acumulação e concentração de riquezas, das transformações de ordem econômica, tecnológica, cognitiva e sociocultural, ao passo que negou, limitou, menosprezou, ou mesmo, destruiu diferentes formas de configurações societárias que existiam (e ainda persistem) graças à permanência de uma memória coletiva que resguardou, por séculos a fio, formas de coabitar o mundo, com o manejo equilibrado dos diferentes bens naturais.

Toledo e Barrera-Basols (2008) denominam a modernidade como uma "época cativa do presente", marcada por uma amnésia dos processos históricos de médio e longo alcance e por uma ideologia do progresso, do desenvolvimento e da modernização industrial intolerantes a toda forma de organização da vida "pré-moderna". A intolerância se nutre da negação da existência de um pensamento ameríndio milenarmente constituído (DUSSEL, 2010), que delineia a natureza das relações intersubjetivas e com a natureza, de caráter heterogêneo, pluriverso e que se contrapõe, por vezes de forma não só antagônica, mas também radical, à racionalidade unilateral, de tendência homogeneizadora, que acompanha a moderna ocidental capitalista eurocentrada (BARBOSA, 2019a).

Há, portanto, uma luta permanente, de caráter histórico, entre paradigmas societários antagônicos, isto é, entre os paradigmas que sustentam as sociedades capitalistas e as não capitalistas. Para a análise em questão,

demarcada no contexto latino-americano, o paradigma onto-epistêmico que se contrapõe ao paradigma ocidental moderno capitalista data do período pré-hispânico, quando éramos o Abya Yala.

Antes da Conquista, os povos originários que habitavam o continente tinham nomes diferentes para designar os diferentes territórios que compõem o que conhecemos como América: Tawantinsuyo (região da atual Bolívia, Equador e Peru), Anauhuac (região do atual México e Guatemala), Pindorama (nome dado ao Brasil pelo povo Tupi). O povo Kuna[26] atribuiu o nome de *Abya Yala*, que em sua língua materna significa “terra que floresce”, “terra madura”, “terra viva”, à região que conhecemos como América (ALBÓ; BARRIOS, 1993). Nesses territórios, dentro de uma ampla gama de variações, existiam civilizações com epistemes e ontologias próprias provenientes de cosmogonias, matrizes linguísticas que lhes proporcionam tecidos conceptuais complexos e um *modus vivendi* em estreita relação entre a vida humana e a pluralidade de seres vivos e não vivos existentes no cosmos, como o atesta a historiografia pré-hispânica (BARRERA-VÁZQUEZ; RENDÓN, 1963; DE LA GARZA, 2012; BARBOSA, 2019b).

No processo histórico da Conquista, toda a complexidade do pensamento dessas populações foi submetida à violência colonial, ao epistemicídio, tornando-se sociedades de silêncio colonial (CUSICANQUI, 2015). No processo de reprodução ampliada do capital, conforme analisada por Luxemburgo (1970), a reprodução não se limita à relação capital-trabalho em sua fase primitiva, originária, mas vai além ao demandar, como condição *sine qua non* à reprodução do capital, um *continuum* histórico, na busca de outros segmentos sociais como força de trabalho barata e de espaços geográficos não capitalistas para o fornecimento de matérias-primas, de novos mercados para a circulação de mercadorias e que sejam passíveis de inversão econômica.

Adverte Luxemburgo (1970) que seria ingênuo esperar que o capitalismo limitara sua reprodução tão somente pela via da produção e do comércio de mercadorias, ou ainda que esperara a que se cumpram todas as etapas de

---

26 Atualmente localizado na costa caribenha do Panamá, o povo Kuna é originário da Serra Nevada no norte da Colômbia e habitou a região do Golfo de Urabá e das Montanhas Dariénn.

evolução do modelo econômico analisadas por Marx. Isto porque existiam, paralelas às sociedades capitalistas, aquelas sociedades não capitalistas [ao que Luxemburgo denominava sociedades de economia natural], que representavam um entrave à reprodução desse modelo econômico.

As sociedades de economia natural eram precisamente aquelas que foram submetidas à colonização europeia no século XVI, momento histórico de apropriação violenta dos meios de produção próprios desses países, em condição de colônia, para garantir a integração dessas sociedades ao monopólio integral do capitalismo em escala mundial (LUXEMBURGO, 1970). E uma vez instaurada as relações coloniais, se intensificou a impulsão do extermínio de modos de vida não capitalistas para abrir terreno à reprodução ampliada do capital.

É fundamental frisar que na América Latina, historicamente, a reprodução ampliada do capital se circunscreve no campo por meio da expropriação territorial dos povos originários, do campesinato e demais povos do campo. Nessa nova etapa da acumulação por espoliação, vigente no século XXI, o território torna-se cada vez mais objeto de interesse do capital transnacional, por ser reduto hídrico, mineral, eólico, etc. Entretanto, esse modelo perpetua as contradições e antagonismos inerentes ao capitalismo dependente latino-americano e à natureza da ação monopólica e do capital transnacional vinculados ao neoextrativismo.

Ainda no século XX, Mariátegui (1928), em sua elaboração teórico-analítica em torno de uma concepção do socialismo indo-americano, identificou a existência de elementos germinais, como parte do processo histórico do Peru, ligados à sobrevivência das tradições comunitárias camponesas e indígenas nos contextos do desenvolvimento capitalista, o que lhes conferiu uma especificidade diferente em relação à natureza da contradição capital-trabalho predominante na Europa. Nos umbrais do século XXI emergem lutas emblemáticas em nossa região, algumas delas articuladas à reivindicação teórico-política do Abya Yala pelos povos originários, movimentos camponeses e populações tradicionais, para expressar uma unidade de territorialidade geográfica, sociocultural e política.

Ao posicionarem-se como sujeitos histórico-políticos, esses diferentes povos do campo reivindicam a memória histórica de sua existência de caráter milenar, ao mesmo tempo em que demarcam outro paradigma ontológico e epistêmico para suas formas de ser, pensar e viver, dos seus sentimentos, das suas palavras, da sua racionalidade e das suas ações políticas, demarcando outro paradigma de pensamento e de construção do conhecimento em estreito vínculo com a defesa da terra, dos seus territórios e dos bens naturais, em um sentido comunal e agroecológico (BARBOSA, 2019a). Vejamos alguns elementos que estruturam sua identidade política e suas interfaces com a consolidação de outro paradigma onto-epistêmico.

Identidade política dos povos do campo

Herdeiros dessa resistência histórica, os povos originários, camponeses, populações tradicionais, entre outros povos do campo, tecem sua identidade e prática políticas em um processo contínuo de recuperação da memória histórica das lutas ocorridas em outros momentos da resistência latino-americana e caribenha. Portanto, a identidade política destes sujeitos históricos não se limita aos elementos constituintes da esquerda internacional, ou seja, aos princípios que estão na base do comunismo e do socialismo como horizonte político.

Sem necessariamente negá-los ou contradizê-los, os povos originários e camponeses ampliam as referências que lhes dão uma identidade política, demarcando que fazem parte de um movimento forjado em mais de cinco séculos de história. Nesse processo de auto definição de uma identidade política, as organizações populares e os movimentos indígenas e camponeses da América Latina estão agrupados em três categorias, definidas a partir de suas próprias epistemes e que articulam marcos identitários vinculados às suas lutas políticas (BARBOSA; ROSSET, 2017): de identidade indígena; de identidade camponesa; e de identidade proletária rural. Com respeito à unidade da luta latino-americana por eles articulada, identificamos pelo menos quatro eixos de identidade política:

1. Reconfiguração da história e da memória no âmbito das lutas: os movimentos indígenas e camponeses não concebem a história apenas numa perspectiva linear, mas em ciclos em espiral. Pensar a história em ciclos

permite-lhes, por um lado, interpretar a memória coletiva longa,[27] determinada por marcos históricos, heranças simbólicas, figuras que expressam a violência colonial permanente sobre os corpos, crenças e conhecimentos desses povos, e, por outro lado, fortalecer memórias coletivas curtas, nas quais se conectam, coexistem e antagonizam com o horizonte colonial. Esta concepção de história, tempo e memória é semelhante ao conceito aimará ñawpaj manpuni, que se refere ao "olhar para trás que também é um ir para a frente" (CUSICANQUI, 1986), ou seja, retomar o passado com uma projeção do futuro que se combina com o presente do processo de resistência política;

2. Dimensões epistêmicas e ontológicas que emanam das cosmovisões e sustentam as bases de uma racionalidade ancestral, que se configura a partir de uma matriz cosmogônica, linguística e sociocultural de carácter milenar. Esta dimensão onto-epistémica sustenta as subjetividades políticas destes movimentos, a sua concepção de tempo, vida e morte, o seu posicionamento (individual e coletivo) no mundo e uma interpretação do ser humano como uma fração da totalidade da vida existente na natureza. Entre as várias referências da matriz onto-epistêmica, cito algumas, por exemplo, o *Lekil Kuxlejal*, da língua maia, o *Sumak Kawsai* (do quéchua equatoriano) ou o *Sumak Qamaña* (do aimará boliviano) ou o *bem viver*, entendido como princípio essencial dos direitos humanos e da natureza, contrastando com a perspectiva do "viver melhor" defendida pelo capitalismo moderno. Outro exemplo da dimensão epistêmica é a matriz linguística das línguas originais, que determina outras posições de sujeito e pensamento, conferindo horizontalidade entre os indivíduos e a comunidade (LENKERSDORF, 2005).

3. Territorialidade: o território constitui o lugar de re-existência dos povos e de conformação de um *ethos*, parte constitutiva da narrativa política dos movimentos indígenas e camponeses, na defesa da terra, da natureza e dos bens comuns. O território envolve também os processos de territorialização, um momento de apreensão e construção de identidades para os povos, de modos de ser, de ser e de coexistir. O Tawantinsuyu, o Wallmapu

27 A concepção sociológica de memória que faço uso no escrito é aquela articulada pelo pensamento andino e pelo pensamento maia mesoamericano, a memória longa e a memória curta, a memória em espiral.

— para citar algumas referências — constituem uma concepção do território como um espaço vivo, numa relação permanente entre o cosmos, as coletividades humanas e não humanas e o ambiente natural em que vivem. Para além de uma perspectiva antropocêntrica, esta relação dá ao território um simbolismo e ritualismo complexo, no reconhecimento da vitalidade do território, dos sentidos de produção, de criação e ressignificação das relações socioculturais e de poder. Com base nisso, o território adquire particular relevância diante dos conflitos inerentes à disputa do capital transnacional através da mineração, do agronegócio, entre outras megaempresas em territórios latino-americanos. Ao interpelar a concepção de território predominante no paradigma moderno ocidental capitalista, os movimentos indígenas e camponeses colocam em movimento ontologias relacionais (ESCOBAR, 2014) e reivindicam o reconhecimento de uma lógica pluriversa de conceber e habitar o território.

4. Autonomia: entendida como princípio e projeto político para muitos movimentos indígenas, é concebida em um vínculo com as dimensões epistêmicas e ontológicas da cosmovisão, do princípio da comunalidade e de um sentimento de pertença territorial preexistente à conformação do Estado-Nação como instância institucional, de regulação social e de representação política. Trata-se da reivindicação do direito de autodeterminação dos povos em seus territórios, que faz parte das tradições comunitárias, das formas históricas de deliberação e participação política articuladas pelas comunidades organizadas em torno da vida comunitária em seus territórios, antes da Conquista (TAPIA, 2006; GONZÁLEZ, BURGUETE; ORTÍZ-T, 2010).

Esses quatro eixos traçam a natureza das demandas e a concepção dos projetos políticos conduzidos pelos diferentes povos do campo. Do mesmo modo, têm alimentado as estratégias de luta, entre elas, aquelas relacionadas à perspectiva do patrimônio biocultural e a defesa dos territórios e dos comuns na América Latina.

Memória e Patrimônio Biocultural na defesa dos territórios e dos comuns

Os elementos da identidade política apresentados anteriormente demonstram a heterogeneidade dos povos do campo, da natureza de sua luta política e, sobretudo, do paradigma onto-epistêmico que estrutura suas racionalidades e organização da vida social. Um aspecto que interessa destacar é a centralidade desse paradigma na sobrevivência e perpetuação de um patrimônio biocultural, cerne das formas históricas de re-existência e de luta desses povos frente à racionalidade do capitalismo em suas diferentes fases.

Nessa direção, lançarei luzes a um conceito elaborado pela etnoecologia — a memória biocultural — como ferramenta teórico-metodológica que nos permite analisar experiências concretas que sustentam memórias históricas de caráter coletivo e relacionadas à preservação de um patrimônio biocultural, âmago da coexistência da humanidade com a natureza e os não humanos. Na perspectiva da etnoecologia, o processo evolutivo de diversificação biocultural revela uma assemblagem da diversidade da vida humana e não humana nos territórios e representa, em sentido estrito, a própria memória da espécie (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2008). Articulada à memória histórica coletiva, comunitária, essa memória biocultural foi, e continua sendo, o elemento histórico que permitiu diferentes grupos humanos permanecerem em determinados lugares por um longo período, por vezes, centenário ou milenário.

Na memória biocultural, a tradição constitui o dispositivo acionado tanto para a manutenção de aprendizagens geracionais como para agregar novas aprendizagens. E embora vivamos um momento histórico de ampla urbanização, industrialização, modernização, tecnificação, persistem em diferentes zonas, comunidades diversas que realizam práticas de produção primária não capitalistas, com o uso prudente dos ecossistemas e dos bens comuns existentes em seus territórios. A combinação entre a memória biocultural e as dimensões epistêmicas e ontológicas que emanam da racionalidade desses povos coloca em movimento sabedorias ancestrais que existem como "consciências históricas comunitárias" que, uma vez conjugadas em sua totalidade, operam como epicentro das recordações

da espécie, portanto "hipocampo do cérebro da humanidade" que permite sua contínua adaptação a um mundo em permanente mudança (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2008).

A memória biocultural é responsável pela preservação de um patrimônio biocultural, que se expressa, por exemplo, na preservação das sementes nativas, nas diferentes formas de manejo natural dos solos, no uso sustentável da água, na recuperação de práticas agroecológicas ancestrais, entre outros conhecimentos que são parte dessa sabedoria ancestral. Ao ser articulada a uma dimensão política da luta em defesa dos territórios e dos comuns, a memória biocultural potencializa as respostas erigidas no campo popular, ao mesmo tempo que aponta horizontes de transformação social em uma perspectiva emancipatória. Do mesmo modo, interpela as contradições inerentes à acumulação por espoliação, como, por exemplo, o fato da agricultura industrial não produzir alimentos e estar baseada no uso intensivo de agrotóxicos, disseminando a contaminação do solo, da água e do ar, além de patologias congênitas e o incremente do câncer nas zonas de predomínio desse modelo de produção agrícola.

Diferentes organizações e movimentos articulam, em escalas local, regional, nacional e transnacional, projetos políticos com forte raiz na memória biocultural e avançam na defesa dos territórios e dos comuns. Exemplares são a Via Campesina e a Coordenadora Latino-Americana de Organizações do Campo — CLOC, movimentos de caráter transnacional que reúnem uma diversidade de organizações nos diferentes continentes em defesa da agroecologia, da soberania alimentar, nos direitos dos camponeses e demais povos do campo (BARBOSA; ROSSET, 2017). Do mesmo modo a luta política do Movimento Zapatista no México e diferentes movimentos indígenas vinculados à Coordenação Continental das Nacionalidades e Povos Indígenas do Abya Yala, em sua crítica radical ao paradigma ocidental moderno capitalista. Em cada país da região, em suas diferentes regiões, encontraremos exemplos que validam a existência dessa memória biocultural e de como se articula ao patrimônio biocultural.

Considerações finais

No presente capítulo teci algumas considerações em torno à existência de uma disputa histórica entre paradigmas — o paradigma onto-epistêmico do campo e o paradigma ocidental moderno capitalista — que são parte de uma disputa territorial entre o capital e os povos do campo na América Latina.

Para tanto, sustento que a própria existência de outras ontologias e epistemologias entre esses povos revela a permanência histórica de formas de organização sociocultural das sociedades não capitalistas que sobreviveram ao despojo violento e permanente do *continuum* da reprodução ampliada do capital, processo corrente durante a modernidade. Nesse sentido, a memória biocultural emerge como um conceito que deveria ser apropriado sociologicamente, como um dispositivo fundamental à garantia da preservação do patrimônio biocultural, compreendendo-o como cerne da coexistência da humanidade em intrínseca relação com a natureza.

É sabido que o escrito não aprofunda a análise em experiências concretas que demonstram a relação entre memória biocultural e formas efetivas de defesa dos territórios e dos comuns. Entretanto o intuito é o de abrir essa reflexão como uma possibilidade de pesquisa não só no campo dos estudos agrários e da sociologia rural, mas para todo o campo sociológico que se propõe a pensar as dialéticas e contradições inerentes à modernidade e ao próprio surgimento do capitalismo como sistema-mundo. Também para colocar em perspectiva crítica categorias adjetivadas comumente usadas em estudos sociológicos, a propósito do “atrasado”, “primitivo”, “aborígenes”, entre outras, que nascem da abordagem colonial e capitalistas em relação às sociedades não capitalistas.

REFERÊNCIAS

ALBÓ, X.; BARRIOS, R. **Violencias encubiertas en Bolivia**. La Paz: CIPCA, 1993.

BARBOSA, L. P. Paradigma epistémico do campo e a construção do conhecimento na perspectiva dos movimentos indígenas e camponeses da América Latina. *In:* SANTOS, A. R. *et. al*. **Educação e movimentos sociais**: análises e discursos. Jundiaí: Paco Editorial, 2019a. p. 279-299.

BARBOSA, L. P. O Popol Wuj na contemporânea luta indígena mesoamericana. **Tensões Mundiais**, v. 15, n. 28, p. 75-102, 2019b.

BARBOSA, L. P. Dilemmas of peasant social movements faced with the dichotomy between progressive governments and the rise of the new right in Latin America: the case of Brazil. INTERNATIONAL CONFERENCE AUTHORITARIAN POPULISM AND RURAL WORD, 2018, [*S.l.*, Netherlands]. **Proceedings** [...]. [*S.l.*, Netherlands]: International Institute of Social Studies (ISS), 2018.

BARBOSA, L. P. Brasil. La disputa de proyectos políticos en el siglo XXI. *In:* OLIVER, L. (Coord.) **Transformaciones recientes del Estado Integral en América Latina:** críticas y aproximaciones desde la sociología política de Antonio Gramsci. México: UNAM, 2016. p. 185-209.

BARBOSA, L. P.; ROSSET, P. M. Educação do campo e pedagogia camponesa agroecológica na América Latina: aportes da la via campesina e da CLOC. **Educação & Sociedade**, v. 38, n. 140, p. 705-724, 2017.

BARRERA-VÁZQUÉZ, A.; RENDÓN, S. **El libro de los libros de Chilam Balam**. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

CUSICANQUI, S. R. **Sociología de la imagen**: miradas ch'ixi desde la historia andina. Buenos Aires: Tinta Lemón, 2015.

CUSICANQUI, S. R. **Oprimidos pero no vencidos**. Bolívia: Hisbol, 1986.

DE LA GARZA, M. **El Legado escrito de los Mayas**. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

ESCOBAR, A. **Sentipensar con la tierra:** nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Editora UNAULA, 2014.

FEDERICI, S. **O Ponto zero da revolução:** trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. São Paulo: Elefante, 2019.

FRIEDRICH, E. **Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem.** [S.l.]: Ridendo Castigat Mores, 1999. Disponível em: http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/macaco.pdf. Acesso em: 31 mar. 2020.

GIACARRA, N. Territorios en disputa: los bienes naturales en el centro de la escena. **Realidad Económica**, n. 217, p. 51-68, 2006.

GONZÁLEZ, M.; BURGUETE, A.; ORTIZ-T, P. **La autonomía a debate:** autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina. México: CIESAS/UNICH, 2010.

LENKERSDORF, C. **Los hombres verdadeiros:** Voces y testimonios tojolabales. México: Siglo XXI, 2005.

LUXEMBURGO, R. **A acumulação do capital:** estudo sobre a interpretação econômica do Imperialismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

MARIÁTEGUI, J. C. **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**. México: ERA, 1928.

MARX, K. O Capital: livro 1. São Paulo: Boitempo, 2011.

OSORIO, J. América Latina: o novo padrão exportador de especialização produtiva. *In:* PALLEY, T. (Org.). **Financialization:** what it is and why it matters. Washington DC: The Levy Economics Institute and Economics for Democratic and Open Societies, 2007. (Working Paper, n. 525).

SVAMPA, M.; ANTONELLI, M. **Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales.** Buenos Aires: Biblos, 2009.

TAPIA MEALLA, L. **La Invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal.** La Paz: Muela del Diablo Editores, 2006. (Colección Postgrado en Ciencias del Desarrollo–CIDES/UMSA).

TOLEDO, V. M.; BARRERA-BASSOLS, N. **La Memoria biocultural:** la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. Barcelona: Icaria Editorial, 2008.

VAN DER PLOEG, J. D. **Camponeses e impérios alimentares:** lutas por autonomía e sustentabilidade na era da globalização. Porto Alegre: UFRGS, 2008.

VELTMEYER, H. Resistance, class struggle and social movements in Latin America: contemporary dynamics. **The Journal of Peasant Studies**, v. 46, n. 6, p. 1264-1285, 2019,

8 ONTOHEDU: UMA ONTOLOGIA PARA SUBSIDIAR A APRENDIZAGEM NO CAMPO DE EDUCAÇÃO PATRIMONIAL

Ramiro de Vasconcelos dos Santos Júnior
Gerciane Maria da Costa Oliveira
Francisco Milton Mendes Neto
Salatiel Dantas Silva
Igor Fernandes dos Santos
Ademar França de Sousa Neto

Introdução

O campo da cultura tem passado por um processo de informatização. Com isso, tem gerado um grande volume de dados no ambiente virtual, tornando importante buscar meios para divulgar e apropriar-se deste material. De acordo com Nakagawa et al. (2013), na procura de abertura para estudos relacionados à organização do conhecimento e novas tecnologias para a representação e recuperação da informação há uma necessidade de desenvolver padrões de organização dessa informação. Ainda dentro do contexto, sobre informatização, tem-se a necessidade de pensar em acesso qualificado.

O domínio patrimônio arqueológico, ramificação do amplo campo da cultura que constitui o domínio desta pesquisa, suscita a promoção da educação patrimonial que, de acordo com Grunberg (2007), entende-se por um processo contínuo e metódico de trabalho educativo, que tem como centro o patrimônio cultural e todas as suas manifestações. A partir do conceito de educação patrimonial, foi realizado um estudo sobre o Lajedo de Soledade, estudo de caso desta pesquisa. O Lajedo é um sítio arqueológico

que segundo Porpino, Santos e Bergqvist (2004), é um dos sítios arqueológicos mais importantes do Brasil. De acordo com Spencer (2010), somente o Lajedo de Soledade está protegido e preservado por instituição privada, a FALS[28], e cumprindo sua função social de referência cultural.

Dada essa relevância, surge o interesse de se estudar o acervo referente ao patrimônio deste lugar. Para mapear todo o acervo e disponibilizá-lo para o público (escolar e não escolar), foi desenvolvida uma tecnologia capaz de armazenar todos os dados, inferi-los e, posteriormente, por meio deles, gerar conhecimento. O aparato tecnológico que viabilizou esta problemática foi a especificação de uma ontologia. O termo ontologia é um conceito bastante abordado dentro da Filosofia e, segundo Almeida e Bax (2004), tem por instrumento o estudo das características mais gerais do Ser, das coisas, tais como em si mesmas, reais e verdadeiras. Dentro do contexto computacional, ontologias capturam conhecimentos sobre um domínio específico que esteja sendo pesquisado e são usadas para representar as implicações semânticas necessárias para o suporte de raciocínio decidível (PAI; HSU; CHUNG, 2016).

Cada vez mais, as ontologias vêm conquistando um espaço dentro do campo de pesquisas, principalmente, em áreas como Ciência da Computação, mais especificamente na parte de inteligência artificial. Esta tendência é justificada pela capacidade que as ontologias ofertam para a organização da informação e a possibilidade de estruturação do conhecimento de um certo domínio (OYOLA; ALVARENGA, 2012). Para o campo da cultura, com as informações que já existem, as ontologias são capazes de recuperá-las e assim permitir o planejamento de novas ações. Outra vantagem é que podem ser construídas de forma colaborativa, representando e planejando ações culturais de uma maneira consistente e constante.

---

28 Fundação dos Amigos do Lajedo de Soledade – FALS, entidade privada que tem como objetivo principal proteger, regulamentar e monitorar as visitas de turistas e estudantes ao sítio arqueológico.

Teoria que fundamenta este trabalho

Esta seção subdivide-se em três partes: A primeira subseção refere-se à relação da cultura com as *tecnologias de informação e comunicação* (TICs). A segunda subseção trata dos conceitos relacionada à educação patrimonial. A terceira e última subseção é abordado o conceito de ontologias.

Cultura e sua relação com as TICs promovendo educação patrimonial

Há estudos mostrando que nos próximos 15 anos a tecnologia passará por grandes transformações, as quais poderão ser alavancadas para a educação (SHULER; WINTERS; WEST, 2014). Em meio a estas transformações e inovações tecnológicas, alunos ou usuários quaisquer poderão coletar dados sobre suas práticas, disseminar e argumentar as informações com professores, tutores, mentores e até mesmo os próprios colegas.

Devido à amplitude do termo *cultura*, o enfoque é voltado para sua aplicação dentro do contexto relacionado às TICs. Com isso, é necessário levar em consideração sua importância para com a sociedade e, deste modo, é primordial pensar em adaptações que relacionam essas questões culturais ao mundo digital (WALKER, 2010).

Dentro do espaço cultural há alguns desafios importantes, dentre os quais tem-se o suporte a usuários e a forma de gerenciar o conhecimento cultural. Este último se determina por meio do formato em que se projeta TICs interoperáveis e não invasivas. Está bem comum o acesso ao conhecimento tanto próximo ao espaço físico-geográfico quanto próximo ao espaço conectivo de uma rede comunicativa e dilatada que só a mobilidade da *cultura digital* pode oferecer (MELO; BOLL, 2014).

Almeida (2014) explica que há dois aspectos em relação ao papel da cultura: de um lado como fonte de criação e crítica social; de outro, como possibilidade de afirmação e adesão ao sistema, na forma de atividade econômica e geração de recursos cada vez mais relevantes. Este modelo faz perceber um ambiente provido pelas TICs, uma vez que estas acabam estabelecendo uma espécie de rede global. Dessa forma, Knobel e Lankshear (2007) definem que o acesso às tecnologias digitais pode possibilitar a

descentralização do conhecimento, a diversidade e a promoção da colaboração entre os sujeitos produtores de cultura e da transformação social, denominando assim como um novo *ethos*.

Esta lógica acaba norteando a relação cultura e tecnologias para questões que envolvem política e economia (HALL, 2006). Segundo Almeida (2014), às políticas culturais envolvem instituições como governos, ONGs e associações a aparatos infraestruturais e agentes humanos como gestores, técnicos e usuários, nos mais diversos níveis.

Conceitos relacionados à Educação Patrimonial

Segundo Mendoza, Baldiris e Fabregat (2015), a educação patrimonial pode ser considerada como um processo pedagógico no qual as pessoas são capazes de aprender sobre os bens patrimoniais. Grunberg (2007) define *patrimônio cultural* como todas as manifestações e expressões que grupos sociais criam e se acumulam ao longo dos anos com as das gerações anteriores e é possível trabalhar em um processo constante de conhecimento e descoberta a partir do patrimônio material e imaterial.

Deparar-se com o problema referente à educação patrimonial faz com que se busque meios que conduzam a uma solução. Esses meios estão nas tecnologias emergentes que abrem diversos leques de opções relacionados aos problemas supracitados. A ideia é que, por intermédio dessas tecnologias, seja possível transmitir tais conteúdos adiante e que estes possam produzir ensino-aprendizagem, tanto por meio formal quanto informal.

É interessante que a educação e a tecnologia possam caminhar juntas, traçando paralelos de desenvolvimento que possam servir de apoio uma à outra. De acordo com Shuler, Winters e West (2014), com os incentivos políticos e sociais certos, e o que é mais urgente, como os mecanismos de capacitação para a formulação de intervenções de aprendizagem é possível ter o potencial necessário para transformar as oportunidades e os resultados educacionais.

Embora a educação sobre o patrimônio seja frequentemente um processo aberto em instituições formais, as novas gerações não são motivadas por ações culturais públicas a conhecerem ou a produzir conhecimento sobre os valores do patrimônio em relação aos lugares que habitam devido à globalização e às influências culturais de outros países.

Conceitos relacionados às Ontologias

Ontologia é um termo que advém da Filosofia. Muito embora este termo possua mais de uma vertente de pensamento. Assim, ontologia pode ser estabelecida como *Estudo do Ser*, ou estudo da natureza do ser, da existência ou realidade que estuda os tipos de coisas que existem no mundo (ALMEIDA; BAX, 2004). De acordo com os autores, este termo tem origem no grego "*ontos*", ser, e "*logos*", palavra e que pode ser usada para classificar alguma coisa. Em relação ao contexto computacional, há diversas definições sobre ontologias.

Segundo Kobashi (2009), pesquisadores da área de inteligência artificial adotam o uso desta técnica como forma de aprimorar os meios de categorização e representação das informações. Freitas (2003) destaca que há diversas vantagens de se utilizar ontologia. De acordo com o autor, elas são interessantes de serem utilizadas em sistemas que têm como foco o ensino por auxiliarem na representação do conhecimento de modo formal e completo, além de ser um conceito maduro e possuir ferramentas bem trabalhadas que auxiliam a empregar o conceito.

Ontohedu e webhedu como solução tecnológica

Nesta seção é possível entender como é o funcionamento da aplicação desenvolvida, sua arquitetura, bem como os elementos para a especificação da ontologia. Esta última deverá mapear o conhecimento existente no sítio arqueológico Lajedo de Soledade, local a que esta pesquisa se agrega. Para integração com a ontologia foi desenvolvido um sistema de informação que poderá ser usado por meio da plataforma Web.

Sítio Arqueológico Lajedo de Soledade

É importante destacar o Lajedo de Soledade, uma vez que este é um dos propósitos deste capítulo. O sítio arqueológico e o Museu ficam localizados na comunidade de Soledade, distante 12 *Km* de Apodi/RN e aproximadamente 76 *Km* de Mossoró/RN. A cidade de Apodi possui uma área territorial de 1.602,77 *km*2, com população estimada em 36.323 pessoas (IBGE, 2017). Ela fica a 340 *Km* da capital do estado norte-rio-grandense, Natal/RN, e a 323 *Km* da capital cearense, Fortaleza/CE.

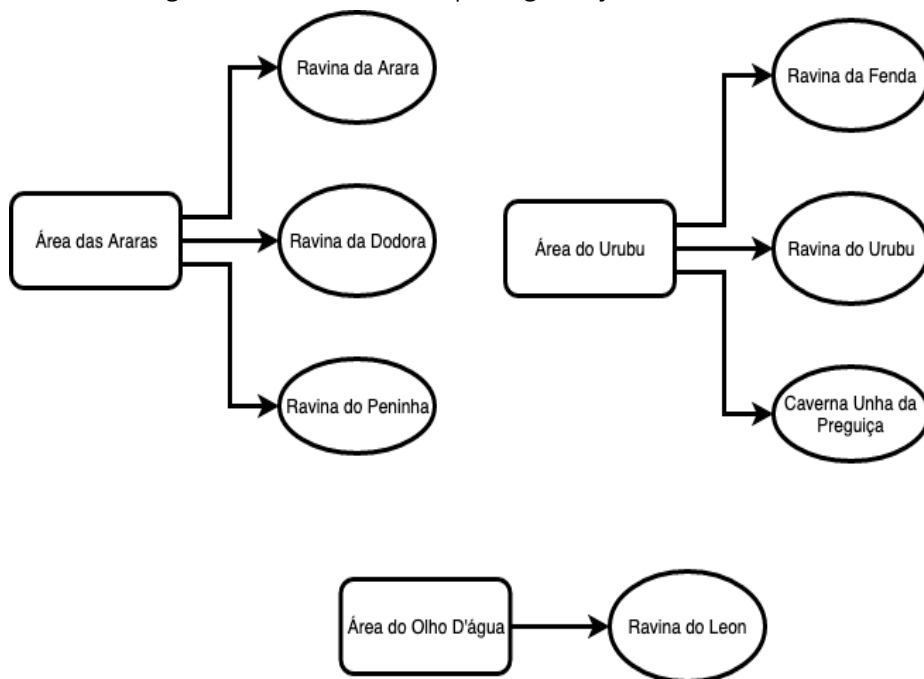
Segundo Bagnoli (1994), o Lajedo de Soledade é considerado como a maior exposição de rocha calcária da Bacia Potiguar que se formou há 90 milhões de anos, quando um mar raso cobria a região, formando ravinas e cavernas. Segundo Alves (2016), a geologia que domina no sítio arqueológico Lajedo de Soledade é o calcário Jandaíra e o relevo é predominantemente plano, exceção às diversas ravinas derivadas de processos de intemperismo.

Com relação às ravinas, Franco (2015) explica que elas são formadas por meio do processo de erosão hídrica, o qual desencadeia alterações da estrutura do solo, provocando assim uma incisão na superfície da pavimentação. Na Figura 1 é ilustrada uma divisão (por áreas) onde se encontram essas ravinas.

A OntoHedu foi especificada para mapear o conhecimento a partir do domínio proposto como estudo. Assim, ela servirá como base de conhecimento para subsidiar a aprendizagem no campo escolar e não escolar. Com isso, é relevante que se possa adquirir conhecimento por meio dos elementos encontrados no Lajedo de Soledade.

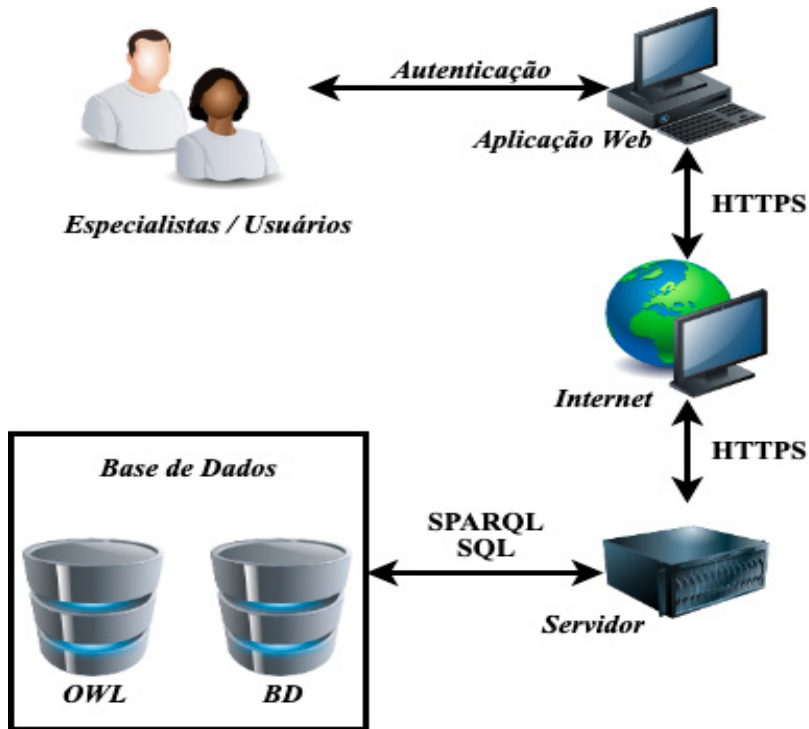
Arquitetura Geral

Como solução tecnológica para esta pesquisa, a arquitetura foi dividida em três partes: a OntoHedu como base de conhecimento, a base de dados e a WebHedu como aplicação Web. Para armazenamento, tem-se a camada de base de conhecimento, na qual conterá a ontologia voltada para educação patrimonial, especificada a partir do domínio *patrimônio arqueológico*. Também para a parte de armazenamento, uma base de dados

Figura 1 – Áreas do Sítio Arqueológico Lajedo de Soledade

Fonte: Autoria própria (2019).

para armazenar os cadastros de especialistas que terão acesso específico e diferente dos usuários comuns.

Os elementos que serão inseridos estão classificados como: (i) inscrições rupestres, (ii) fragmentos cerâmicos e seus processos de manufatura e técnicas de decoração plástica, (iii) ferramentas pré-históricas, (iv) fragmentos de fósseis animais advindos da megafauna, bem como sua geodiversidade. Como forma de acesso às informações armazenadas na ontologia, utiliza-se a WebHedu. Todo esse ecossistema é fundamental para a área de educação patrimonial. Na Figura 2 é ilustrada a visão geral da aplicação.

Figura 2 – Visão Geral da Aplicação

Fonte: Autoria própria (2019).

A arquitetura seguiu o padrão de projeto MVC (Modelo-Visão-Controle) apresentado por Gamma (1995), um padrão usado para desenvolvimento Web.

Processo de Utilização da WebHedu

Inicialmente, para acesso privilegiado, no qual é possível inserir/atualizar informações na OntoHedu por meio da WebHedu, é necessário que um especialista realize um login com seu e-mail e uma senha. Uma vez que esta aplicação esteja sob responsabilidade da instituição, um administrador será encarregado de controlar os especialistas que terão acesso à aplicação. Como já mencionado, esses especialistas poderão ser professores, pesquisadores, bem como os guias turístico do Lajedo de Soledade.

Antes de poder se autenticar é necessário que o especialista tenha seu cadastro realizado, pois só assim ele conseguirá suas credenciais de acesso. Esse cadastro é inserido em uma base de dados na própria aplicação. Uma vez criado uma conta para um determinado especialista, em seguida realizado sua autenticação, o mesmo terá possibilidade de inserir um patrimônio arqueológico na OntoHedu por meio da WebHedu. Após cadastrar um patrimônio arqueológico na OntoHedu é possível visualizá-lo.

Além das informações específicas a cada artefato cadastrado, têm-se os patrimônios semelhantes. Estes são correlacionados por meio das seguintes características: tipo de patrimônio, tempo de existência e origem. A seguir será abordado todo o processo de validação desses artefatos, bem como os resultados adquiridos.

Considerações Finais

Este trabalho apresenta uma ontologia para mapear o conhecimento do sítio arqueológico e do museu do Lajedo de Soledade. Como meio para possibilitar o acesso às informações que são providas pela OntoHedu foi desenvolvida uma aplicação Web, a qual chama-se WebHedu, com a finalidade de servir de *interface* entre os usuários especialistas, o público não especialista e o conteúdo da base de conhecimento. Para a produção desse projeto foi utilizada a metodologia *Design Science* (WIERINGA, 2014). A especificação da OntoHedu seguiu as etapas da metodologia 101 proposta por Noy e McGuinness (2001), uma vez que ela possui diversos ciclos de refinamento e evolução durante o percurso do projeto de pesquisa.

O desenvolvimento deste trabalho foi norteado por uma questão geral de pesquisa: *Como uma estrutura conceitual sobre patrimônio arqueológico pode subsidiar a aprendizagem para o público escolar e não escolar (aprendizagem informal) dentro do contexto de educação patrimonial*? Desta forma, para solucionar esta questão, essa dissertação apresentou a OntoHedu, uma ontologia que foi especificada para subsidiar aprendizagem para educação patrimonial.

Como *interface* para essa base de conhecimento foi desenvolvida uma aplicação Web denominada WebHedu. Esta aplicação foi integrada à OntoHedu para que os sujeitos que a utilizarem pudessem acessar as informações

providas pela ontologia. Em linhas gerais, os artefatos desenvolvidos visam armazenar e prover informações relacionadas às características arqueológicas do sítio Lajedo de Soledade, subsidiando aprendizagem dentro contexto de educação patrimonial.

Este trabalho apresentou a OntoHedu, ontologia que foi especificada para dar suporte à aprendizagem no campo escolar e não escolar no que diz respeito ao patrimônio arqueológico do sítio arqueológico Lajedo de Soledade por meio da aplicação Web denominada WebHedu. Sua especificação (OntoHedu) se deu por meio da metodologia 101, na qual foram seguidas as sete etapas. Desta forma, de posse das análises dos dados dos especialistas, as aplicações têm viabilidade como ferramentas de auxílio à aprendizagem e que suas intenções comportamentais de uso concluíram que pretendem usar a aplicação em suas atividades cotidianas.

Portanto, os resultados deste trabalho contribuem para inovações dentro do campo de patrimônio arqueológico promovendo aprendizagem para a área de educação patrimonial. Possibilita também expandir a ontologia especificada para outros domínios relacionados a patrimônio (por exemplo: patrimônio cultural, patrimônio rural e/ou patrimônio artístico), bem como sua influência em aspectos sociais, culturais e econômicos (como o turismo pedagógico) dentro da região. Este trabalho também pode abrir novos rumos para pesquisas interdisciplinares nas áreas de ontologias, sobretudo nas *interfaces* com o campo da cultura e sua vasta dimensão.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M.; BAX, M. Uma visão geral sobre ontologias: pesquisa sobre definições, tipos, aplicações, métodos de avaliação e de construção. **Ciência da Informação,** v. 32, n. 3, 2004. Disponível em: http://revista.ibict.br/ciinf/article/view/984. Acesso em: 04 maio 2018.

ALMEIDA, M. A. Políticas culturais e redes sociotécnicas: reconfigurando o espaço público. **Ciências Sociais Unisinos**, v. 50, n. 1, 2014.

ALONSO, L. *et al*. Characterization of microbial community in lascaux cave by high throughput sequencing. *In:* EGU GENERAL ASSEMBLY CONFERENCE, 19., 2017. **Abstracts** [...]. [*S.l.:s.n.*], 2017. p. 13699.

ALVES, J. J. F. Geodiversidade e geoturismo no município de Apodi/RN: o caso do lajedo de soledade. **Revista de Geociências do Nordeste**, v. 2, p. 1201-1210, 2016.

BAGNOLI, E. O lajedo de soledade, Apodi (RN): um exemplo de preservação do patrimônio cultural brasileiro. **Revista de Arqueologia**, v. 8, n. 1, p. 239–253, 1994.

BAX, M. P. A Evolução da web rumo à web semântica. **Prisma.com – Revista de Ciências e Tecnologia de Informação e Comunicação**, n. 19, 2017.

FRANCO, M. R. S. **Formação de ravinas:** significância para a perda de solo por erosão hídrica. Tese (Doutorado) — Instituto Politécnico de Bragança, Portugal, 2015.

FREITAS, F. L. G. Ontologias e a web semântica. *In:* JORNADA EM INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL, 8., 2003, [*S.l.*]. **Minicursos** [...]. [*S.l.*]: SBC, 2003.

GAMMA, E. **Design patterns:** elements of reusable object-oriented software. [*S.l.*]: Pearson Education India, 1995.

GRUNBERG, E. **Manual de atividades práticas de educação patrimonial.** Brasília: IPHAN, 2007.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade.** [*S.l.*]: TupyKurumin, 2006.

IBGE–Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Demografia do município de Apodi/RN.** Rio de Janeiro: IBGE, 2017. Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rn/apodi/panorama. Acesso em: 04 maio 2018.

JUSTAMAND, M.; FUNARI, P. P. A.; ALARCÓN-JIMENEZ, A. Arqueologia, turismo e história e o parque nacional Serra da Capivara–PNSC/PI. **Revista Interdisciplinar Encontro das Ciências-RIEC**, v. 1, n. 1, p. 1-15, 2018.

KNOBEL, M.; LANKSHEAR, C. **A New literacies sampler**. [*S.l.*]: Peter Lang, 2007. v. 29.

KOBASHI, N. Y. Fundamentos semânticos e pragmáticos da construção de instrumentos de representação de informação. **DataGramaZero**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 6, 2009.

MELO, R. S.; BOLL, C. I. Cultura digital e educação: desafios contemporâneos para a aprendizagem escolar em tempos de dispositivos móveis. **Revista Renote-Novas Tecnologias na Educação**, v. 12, n. 1, p. 1–11, 2014.

MENDOZA, R.; BALDIRIS, S.; FABREGAT, R. Framework to heritage education using emerging technologies. **Procedia Computer Science,** v. 75, p. 239-249, 2015.

NAKAGAWA, E. Y. *et al*. Fazendas históricas paulistas dos séculos XVIII e XVX: premissas teóricas e metodológicas para inventariar bens patrimoniais. **Resgate**, 2013.

NOY, N. F.; MCGUINNESS, D. L. **Ontology development 101:** a guide to creating your first ontology. [*S.l.*]: Stanford, CA, 2001.

OYOLA, A. V.; ALVARENGA, L. **Mapeamento e representação do conhecimento e modelagem ontológica:** uma experiência na área da cultura do sorgo. Belo Horizonte: UFMG, 2012. Disponível em: https://bit.ly/3bTFH1R. Acesso em: 12 set. 2020.

PAI, F.-P.; HSU, I.-C.; CHUNG, Y.-C. Semantic web technology for agent interoperability: a proposed infrastructure. **Applied Intelligence**, v. 44, n. 1, p. 1-16, 2016.

PORPINO, K. d. O.; SANTOS, M.; BERGQVIST, L. Registros de mamíferos fósseis no Lajedo de Soledade, Apodi, Rio Grande do Norte, Brasil. **Revista Brasileira de Paleontologia**, v. 7, n. 3, p. 349-358, 2004.

SHULER, C.; WINTERS, N.; WEST, M. **O futuro da aprendizagem móvel:** implicações para planejadores e gestores de políticas. Tradução de Cecile Vossenaar. Brasília: Unesco, 2014.

SPENCER, W. B. O Patrimônio cultural desconsiderado: o Lajedo de Soledade. **Mneme-Revista de Humanidades**, v. 6, n. 13, 2010.

WALKER, K. Designing for meaning making in museums: visitor-constructed trails using mobile digital technologies. Tese (Doutorado) — University of London, 2010.

WIERINGA, R. J. **Design Science Methodology for Information Systems and Software Engineering**. [*S.l.*]: Berlin: Springer, 2014.

9 MEMÓRIA E IDENTIDADE: ESCOLA FAMÍLIA AGRÍCOLA (EFA) DE SERRA DO MEL/RN

Maria Rosivania Pereira Feitosa Duarte
Kyara Maria de Almeida Vieira

Este capítulo tem como tema central a história da Escola Família Agrícola de Serra do Mel (EFAMEL), contada a partir das memórias das pessoas que fizeram parte da escola: ex-estudantes, ex-professores (as) e o seu fundador. Assim, pretendemos problematizar essa experiência que se entrecruzou com os aspectos culturais, educacionais, sociais do município de Serra do Mel-RN, e também com a produção de identidades dos sujeitos.

Nossa pesquisa foi realizada a partir da história oral, com entrevistas[29] semiestruturadas, por considerar a memória "(...) um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual quanto coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si" (POLLAK, 1992, p. 204).

Segundo dados do IBGE, o município de Serra do Mel-RN nasceu de um projeto de colonização, idealizado na década de 1970 pelo então governador José Cortez Pereira de Araújo[30]. Este projeto foi executado conforme o

29 As entrevistas foram realizadas com quatro ex-estudantes, dois ex-professores e o fundador da referida escola. As mesmas foram transcritas tal qual a narrativa das pessoas que colaboraram com nossa pesquisa, sem correções gramaticais, com o intuito de preservar a originalidade das falas. Todas as pessoas entrevistadas assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, autorizando a gravação da entrevista e publicação de trechos de suas falas no presente trabalho.

30 José Cortez Pereira de Araújo governou o Rio Grande do Norte no período de 1970 a 1974 (LIMA, 2003, p. 5).

modelo de Moshav[31] em Israel, que era um tipo de comunidade rural cooperativa. A finalidade do projeto de Serra do Mel-RN era fazer uma reforma agrária na região, doando lotes produtivos para agricultores sem-terra, além de absorver o grande contingente de salineiros desempregados devido a mecanização do trabalho das salinas. Vale destacar que a região salineira do Rio Grande do Norte compreende os municípios de Areia Branca, Mossoró, Grossos, Galinhos, Guamaré e Macau. As "Agrovilas da Serra do Mel" (na época zona rural de Mossoró) foram alguns dos destinos dos milhares de trabalhadores desempregados pela mecanização da produção salineira potiguar (GALVÃO, 2016, p. 7).

Os lotes foram divididos em vilas comunitárias de produção, sendo 23 núcleos habitacionais (21 vilas rurais e 2 vilas centrais) que recebeu, cada vila, o nome de um Estado brasileiro. As agrovilas distam uma das outras cinco (5) quilômetros, dificultando o acesso às escolas, que na época só existiam na vila central. Neste contexto surgiu a EFAMEL que minimizou essas dificuldades de acesso à escola, já que funcionava em regime de semi-internato e os/as estudantes necessitariam se deslocarem de casa apenas uma vez por semana, cada quinze (15) dias.

A Escola Família Agrícola de Serra do Mel (EFAMEL) foi fundada em 1989, embora seu processo de planejamento e construção tenha iniciado em 1986. Foi construída para atender a uma necessidade educacional do referido município. Funcionou por pouco mais de uma década (1990-2001), atendendo adolescentes e jovens camponeses/as. Foi idealizada por um padre italiano, a quem chamaremos pelo pseudônimo de José[32], que conhecia a experiência da Itália e do Estado do Espírito Santo e tinha como objetivo principal viabilizar a permanência dos/as adolescentes e jovens

---

31 São colônias baseadas no princípio da célula familiar e na propriedade privada (RODRIGUES, 1964, p. 85).

32 Padre salesiano, fundador da Escola Família Agrícola de Serra do Mel-EFAMEL. Chegou ao Brasil em 1978, para uma missão da Inspetoria de Verona- Itália. Tem 76 anos, residente no município de Areai Branca/RN.

no município, pois no ensino tradicional eles tinham que se deslocar de sua comunidade para o centro urbano de Serra Mel, ou até mesmo cidades vizinhas, para ter acesso à educação.

Neste contexto surgiu a EFAMEL que minimizou essas dificuldades de acesso à escola, já que funcionava sob o regime da pedagogia da alternância, que segundo Teixeira; Bernartt e Trindade (2008, p. 227) é uma metodologia de ensino que vincula escola e comunidade a partir da aliança entre teoria e prática, ensino contextualizado e valorização do meio rural respeitando suas especificidades, aspectos esses concernentes à Educação do Campo. Segundo Molina e Freitas (2011, p. 19),

> A Educação do Campo vincula-se à construção de um modelo de desenvolvimento rural que priorize os diversos sujeitos sociais do campo, isto é, que se contraponha ao modelo de desenvolvimento hegemônico que sempre privilegiou os interesses dos grandes proprietários de terra no Brasil, e também se vincula a um projeto maior de educação da classe trabalhadora, cujas bases se alicerçam na necessidade da construção de um outro projeto de sociedade e de Nação (MOLINA; FREITAS, 2011, p. 19).

Neste sentido, a EFAMEL foi pensada de modo a atender as necessidades da sua logística de funcionamento, que deveria comportar os/as estudantes. Seu projeto foi elaborado a fim de permitir o ensino prático das atividades agrícolas, desenvolvidas por eles/as mesmos/as. O trabalho de organização e manutenção do espaço da Escola também era feito pelos próprios/as educandos/as, os/as eram divididos em equipes de acordo com as tarefas.

A EFAMEL ofertava o ensino de 5ª a 8ª série (que corresponde do 6º ao 9º ano atual)[33]. Seu ensino era organizado de acordo com a Pedagogia da Alternância, uma metodologia que compreende o ensino como dividido em tempo escola (período em que os estudantes estão na escola, construindo conhecimento) e tempo comunidade (período em que os estudantes estão na

---

33 Após sanção da Lei no 11.274, de 06 de fevereiro de 2006, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, dispondo sobre a duração de 9 anos para o ensino fundamental, com matrícula obrigatória a partir dos 6 anos de idade (disponível em: www.planalto.gov.br).

comunidade praticando o que aprenderam). No tempo escola, os estudantes tinham dois turnos de aula, o matutino e o vespertino, para compensar os quinze dias que ficariam em casa (tempo comunidade).

Esta escola buscou proporcionar aos seus estudantes a oportunidade de despertar o interesse pelas atividades agrícolas, as quais suas famílias já praticavam, a fim de buscar uma profissionalização que contribuiria para sua permanência no campo, através da aliança entre teoria e prática e valorização do meio rural.

A Pedagogia da Alternância é definida por Teixeira; Bernartt e Trindade (2008, p. 227, p. 229) como uma pedagogia que "consiste numa metodologia de organização do ensino escolar que conjuga diferentes experiências formativas distribuídas ao longo de tempos e espaços distintos, tendo como finalidade uma formação profissional". A EFAMEL buscava sempre considerar o meio em qual os/as educandos/as estavam inseridos/as, aliando suas próprias experiências com o saber científico e sistematizado partilhado na escola.

Após breve apresentação da EFAMEL, adentraremos na discussão sobre construto da identidade a partir das vivências individuais e coletivas, tendo como referência as memórias dos sujeitos, posto que "[...] a construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros" (POLLAK, 1992, p. 204).

Ainda sobre identidade, com base nas proposituras de Hall (2005), podemos afirmar que a identidade se forma com o tempo, através de processos variados, ou seja, não é algo que trazemos conosco quando nascemos. Dessa forma, a construção da identidade dos sujeitos que compunham a Escola Família Agrícola de Serra do Mel – EFAMEL, também se deu num tempo e num espaço, através das experiências individuais e coletivas, articuladas pelo projeto pedagógico da mesma.

Considerando os objetivos pedagógicos da EFAMEL, que eram: i) ensino contextualizado; ii) conexão de teoria e prática; iii) incentivo à permanência dos/das jovens no campo; iv) convivência familiar, é possível inferir que esses objetivos contribuíram de alguma forma para a formação da identidade

campesina dos/das estudantes que fizeram parte dessa singular experiência educativa. Segundo Maheirie (2002, p. 35): "O Eu, ou a identidade, ou a especificidade do sujeito, aparece como produto das relações do corpo e da consciência com o mundo, consequência da relação dialética entre objetividade e subjetividade no contexto social". Ainda dialogando com a autora, esta define identidade como sendo características próprias de cada indivíduo produzida a partir das relações sociais:

> A constituição da identidade tem a marca da ambiguidade, da síntese inacabada de contrários, daquilo que é individual e coletivo, daquilo que é próprio e alheio, daquilo que é igual e diferente, sendo semelhante a uma linha que aponta ora para um polo, ora para outro. A utilização do conceito de identidade nos permite desvelar os indivíduos, grupos, ou coletividades, localizá-los no tempo e no espaço, "identificando-os" como estes e não outros, mesmo em metamorfose (MAHEIRIE, 2002, p. 41).

Desta forma, a identidade não é algo puramente individual e que, embora seja uma especificidade do sujeito, também é coletiva por ser construída pela relação com o outro, em um determinado espaço e em um tempo específico, e por isso mesmo essa identidade está em constante mudança. Partindo, pois, da ideia de que o sujeito é visto como subjetividade objetivada (MAHEIRIE, 2002), trataremos de destacar também o conceito de subjetividade, acentuado pela mesma autora: "[...] A subjetividade é compreendida como uma dimensão do sujeito, assim com objetividade que, relacionadas dialeticamente no contexto social, produzem o sujeito" (MAHEIRIE, 2002, p. 37). Assim, a partir da relação com o conjunto social, em um determinado espaço e em um determinado tempo, é que se constrói o sujeito.

Nesse mesmo sentido se faz importante e necessário pensar em identificação, conceito que sugere que os indivíduos mais estão alguma coisa, do que são alguma coisa, considerando que a identificação é algo mutável, inconstante. A esse respeito Oliveira (2003, p. 119) afirma:

> A noção de identidade contém duas dimensões: a pessoal (ou individual) e a social (ou coletiva). (...) Nessa linha de raciocínio a identidade social surge como a atualização do processo de identificação e envolve

> a noção de grupo, particularmente a de grupo social. Porém, a identidade social não se descarta da identidade pessoal, pois esta também de algum modo é um reflexo daquela (OLIVEIRA, 2003, p. 119).

No que se refere aos sujeitos desta pesquisa (ex-alunos (as), ex-professores (as) e ex-funcionários da EFAMEL), o contexto social em que estavam inseridos era, sobretudo, o campo, este que, enquanto espaço geográfico, é o lugar de vida, onde as pessoas realizam suas atividades cotidianas e adquirem sua identidade cultural campesina (FERNANDES, 2011). Além disso, o regime de semi-internato, utilizado na Pedagogia da Alternância, proporcionou aos sujeitos desse processo um intenso convívio, o qual se fez possível a identificação em relação ao outro, seja por afinidades, seja por (in) compatibilidade de ideias, sentimentos e gostos. Sendo assim, como aponta Oliveira (2003), a identidade social é uma intersecção da identidade individual, uma se constrói em relação a outra, a partir dos comportamentos e das linguagens sociais.

Para fundamentar a discussão sobre o construto de identidade, é imprescindível também inferir a questão da linguagem esta que Vieira (2006, p. 23) define como:

> Algo que não é neutro, mas que é partir dela que alguns discursos são tomados como verdade e se colocam na episteme das sociedades, no 'verdadeiro'; é a partir da linguagem que atribuímos significados ao mundo e estabelecemos quais desses significados são genuínos ou não (VIEIRA, 2006, p. 23).

É através da linguagem que nos identificamos como sujeitos que somos, nos afirmamos e negamo-nos, sempre em relação ao outro. Daí a necessidade das relações sociais para construirmos nossas identidades, embora reconhecendo que seja passível de modificação. A linguagem social nos permite tomar posições, ter opiniões e atribuir significados, seja de afirmação ou de negação do discurso; e assim tecemos nossa identidade, ou seja, com o que, ou como, nós nos identificamos. Nesse sentido, a EFAMEL teve importante papel na construção dessas relações que fundamentam as identidades das pessoas que participaram de nossa pesquisa.

Para entender os aspectos de identificação dos sujeitos lançamos mão dos relatos das de ex-estudantes da EFAMEL, percebendo a importância da memória coletiva e individual para rememorar acontecimentos vividos, pois, de acordo com Bosi (1993, p. 280-281) "[...] a lembrança pura traz à tona da consciência um momento único, singular, irreversível, da vida [...] a memória é sim um trabalho sobre o tempo, mas sobre o tempo vivido, conotado pela cultura e pelo indivíduo". Sendo assim, segue relato de uma estudante:

> Bem, é, o convívio lá com os meus colegas era como família, irmãos, irmandade, na unidade, né? É uma questão em que a gente sabia dividir as coisas um para com o outro, né? E tinha essa questão de preocupação quando os outros tinham saudade de casa, né? Porque a gente passava quinze dias, né? Lá. E tinha com certeza aquela grande saudade, né? Do seio familiar. Mas a convivência fazia com que ali, é, suprisse essa questão da, dessa falta do seio familiar e se tornava uma nova família, né? E com os professores era aquela coisa muito harmônica, graças a Deus, eles eram bastantemente (sic) assim, era, contribuíam muito, né? Para o nosso crescimento, a preocupação conosco, né? E realmente foi uma coisa bastantemente (sic) assim, bem favorável, para todos aqueles que passaram por esta, é, grande vivência familiar (ANE, 2017)[34].

A fala da ex-estudante Ane aponta que suas lembranças não são apenas individuais, incluem também outros sujeitos e a analogia que ela faz com o passado se dá em relação às outras pessoas, enfatizando o convívio familiar experienciado nessa Escola, o que confirma que o construto da identidade envolve o outro, pois nos posicionamos em oposição ou por afinidade a alguém.

A experiência promovida a partir da Pedagogia da Alternância e do regime de semi-internato incluía o desafio de lidar a intensa convivência entre pessoas advindas de realidades/ educação doméstica distintas, com

---

34 Ex-estudante da EFAMEL, no período de 1995 a 1998, entrevistada em 19 de outubro de 2017, pela pesquisadora Maria Rosivania Pereira Feitosa Duarte, da qual foi preservada sua identidade, sendo usado um pseudônimo. Reside no município de Serra do Mel, 42 anos, graduada em Pedagogia.

a saudade e falta da família primária, mas também favorecia a construção de laços que iam além da transmissão/ produção de conhecimento, ensino e aprendizagem de conteúdo, avaliações e cumprimento da carga horária.

Sobre isso a ex-professora Maria (2018)[35] relata:

> Eu acho também que apesar das dificuldades a gente criou aquele laço de amizade, uma afetividade, porque eu me sentia mãe de todos, sabe? (risos) Era um exagero, mas era verdade, eu me sentia mãe, a gente cuidava muito, a gente tinha muito cuidado, a gente tinha medo de acontecer alguma coisa, é, se adoecesse, se, alguma coisa, a gente se envolveu tanto que tinha finais de semana que eles diziam assim: "Não, não quero ir pra casa, deixe eu ficar aqui?" E eu dizia: "fique".

Os laços de amizades relatados pela professora são ligações que transcendem o espaço físico da Escola e o tempo vivido nela, pois percebemos na fala de alguns/algumas estudantes que entre os principais legados dessa Escola estão as amizades construídas e perpetuadas ao longo do tempo.

As ideias expostas acima nos permitem ainda afirmar que as memórias são fragmentos de um passado vivido e experienciado particular e coletivamente, que permite a reconstrução da história individual e também coletiva. Essa reconstrução se faz presente nas falas dos principais sujeitos envolvidos nessa pesquisa, onde sempre fazem relação ao passado, e as experiências e vivências individuais e coletivas, pois como afirma Maheirie (2002) é a partir das relações vividas que a subjetividade constrói as experiências afetivas e reflexivas, produzindo assim significados singulares e coletivos para os sujeitos.

Ou ainda como afirma Oliveira (2003, p. 119):

> A noção de identidade contém duas dimensões: a pessoal (ou individual) e a social (ou coletiva). (...) Nessa linha de raciocínio a identidade social surge como a atualização do processo de identificação e envolve

35 Ex-professora da EFAMEL em entrevista realizada em 02 de agosto de 2018, pela pesquisadora Maria Rosivania Pereira Feitosa Duarte, da qual foi preservada sua identidade, usando um pseudônimo. Reside no município de Mossoró-RN, 66 anos, graduada em Pedagogia.

> a noção de grupo, particularmente a de grupo social. Porém, a identidade social não se descarta da identidade pessoal, pois esta também de algum modo é um reflexo daquela (OLIVEIRA, 2003, p. 119).

A convivência diária e constante permitia identificação com a EFAMEL enquanto espaço familiar e de pertencimento. Não ir para casa da família nos fins de semana permitidos poderia ter muitos motivos. Mas, também indica que a escola se tornara um espaço também familiar e de identificação.

Indagado sobre as experiências vividas na EFAMEL o ex-estudante Francisco[36], narrou:

> A contribuição foi muita, foi muita, eu sou o que sou hoje, graças a contribuição que a EFAMEL, né? A Escola me deu, né? Porque assim, eu, eu enquanto aluno daquela Escola, eu aprendi muitas coisas, né? Na questão de trabalhar socialmente, né? Na questão de trabalhar em grupo, né? Na Escola. Aprendi na Escola que a gente trabalhava todo mundo junto, né? E isso aí levou, me trouxe, até o dia de hoje, porque a gente vê que é o que nós temos é, de experiência daquela Escola, do que é que passou na Escola Agrícola foi muito, foi experiência muito boa, foi experiência de que pra trazer pra vivência do que a gente vive hoje, no município (FRANCISCO, 2018).

O estudante destaca que o aprendizado na EFAMEL ultrapassou a perspectiva utilitária e imediata do conhecimento, pois conseguiu levar pela vida, porquanto, o mesmo desenvolve trabalhos em grupo em sua comunidade, que rompe e borra a lógica individualista capitalista, que tende a mercantilizar as relações. A EFAMEL não lhe possibilitou apenas os conhecimentos práticos para seu desempenho profissional, mas também, uma experiência de vida que mais tarde auxiliariam na sua atuação social e cidadã, no que diz respeito ao engajamento em trabalhos comunitários.

Para outros sujeitos a contribuição por parte dessa Escola pode ser percebida de outras formas, como aponta a fala do estudante a seguir:

---

36 Ex-estudante da EFAMEL, no período de 1991 a 1993, em entrevista concedida em 25 de maio de 2018, à pesquisadora Maria Rosivania Pereira Feitosa Duarte, do qual foi preservada a identidade, sendo usado um pseudônimo. Residente do município de Serra do Mel/RN, 43 anos, Ensino Médio Completo.

> Primeiro falando da questão profissional, é, dentro da agricultura, deu uma base muito boa, porque a gente tínhamos (sic) duas matérias específicas, né? Como a Zootecnia, né? E a Agricultura. Então a gente aprendeu bastante coisa, como, como o manejo do cajueiro, o manejo da terra, a criação de ovelha, né? (...) Como cidadão, essa foi extremamente importante, até mesmo porque a fase mais difícil da vida do ser humano, acredito eu que seja na adolescência, né? Entrei, eu entrei com treze anos, de doze pra treze anos, e sai com dezessete. É a fase mais complicada, mais difícil essa adolescência, então ela deu uma formação bacana, muito boa, porque ela fortalecia as amizades, a responsabilidade. (...) Fora a questão do cooperativismo, ser companheiro com os colegas, quando um adoecia, tinha um problema, a gente tá sempre perto, sempre conversando, isso foi de grande importância (TIAGO, 2018)[37].

Esse estudante aponta como contribuições para sua vida profissional e também para sua vida pessoal, os laços de amizades cultivados através da convivência intensa e enfatiza também a questão do fortalecimento do senso de responsabilidade. São elementos que compõem sua identidade e que foram possíveis de serem vividos a partir da metodologia da Pedagogia da Alternância que, segundo Reis e Hage (2011, p. 120), promove uma formação que

> [...] inclui e transcende o espaço escolar, e, portanto, a experiência torna-se um lugar com estatuto de aprendizagem e produção de saberes em que o sujeito assume seu papel de ator protagonista, apropriando-se individual e coletivamente do seu processo de formação (REIS; HAGE, 2011, p. 120).

Estudantes que tem a experiência educacional a partir da Pedagogia da Alternância são responsáveis pela sua formação, no sentido de, a partir das suas experiências individuais e coletivas, produzirem seu próprio

---

37 Ex-estudante da EFAMEL, no período de 1996 a 1999, entrevistado em 08 de maio de 2018, pela pesquisadora Maria Rosivania Pereira Feitosa Duarte, do qual foi preservada sua identidade, sendo usado um pseudônimo. Residente do município de Serra do Mel/RN, 37 anos, Ensino Médio Completo.

conhecimento, na esfera escolar e comunitária. No que se refere ao modelo peculiar da EFAMEL, o ensino se dava de forma contextualizada com a realidade de seus estudantes. Segundo o fundador da referida escola:

> [...] o modelo Escola Família Agrícola é um modelo que deveria centralizar todas as disciplinas ao redor da experiência dos alunos com seus pais. Então, a Matemática teria que ajudar a fazer todos os cálculos e etc., que os pais têm que fazer, um financiamento no banco, uma coisa assim, é num empréstimo, numa compra e tudo mais, tá? A Geografia, teria que ser uma Geografia que ajuda a entender a sua terra afinal, no mundo, essa terra que tem essas características. A História deveria conseguir entender a situação do povo trabalhador, agricultor. Claro, estuda tudo que se estuda em outros cantos, e até melhor, com o incentivo a pesquisar (VENTURELLI, 2018).

Para tal objetivo a Escola dispunha em sua grade curricular de componentes curriculares como Agricultura e Zootecnia, estas que auxiliariam no cotidiano dos/das estudantes, compreendendo que os/as mesmos/as, em sua maioria, eram filhos/as de agricultores/as, que tinham o cultivo da terra e o cuidado de animais como suas principais atividades laborais. Além disso, o ensino dos outros componentes, segundo Venturelli (2008), respondia as necessidades do cotidiano e espaço dos/as estudantes.

Ainda sobre contribuição pessoal, a estudante Lana[38] afirmou:

> [...] Eu voltei de lá outra pessoa, lá era uma escola família, né? Família Agrícola de Serra do Mel e a gente era muito bem trabalhado quanto a isso lá na Escola, era uma família mesmo. Eu agradeço hoje, assim parte do que eu sou, ao que aprendi e vivi lá na Escola. [...] Contribuiu, porque eu era assim meio rebelde, era muito é, individualista. Lá não, eu vi que era diferente, você tinha que fazer sua parte, colaborar com o colega, é, não tinha que ser egoísta, eu sei que mudou muita coisa (LANA, 2018).

38 Ex-estudante da EFAMEL, no período de 1990 a 1993, entrevistada em 19 de abril de 2018, pela pesquisadora Maria Rosivania Pereira Feitosa Duarte, da qual foi preservada sua identidade, sendo usado um pseudônimo. Reside da Serra do Mel, 46 anos, graduada em Pedagogia.

Para essa estudante, a EFAMEL contribuiu de forma a fazê-la se reconhecer como egoísta, e a modificar suas ações por meio das regras e normas de convivência, já que na referida escola tudo era partilhado e as tarefas feitas de modo coletivo. Sendo assim, reconhecendo um elemento da sua identidade que se mostrou na relação com o outro, e que foi possível modificar, pois como diz Maheirie (2002), a identidade é mutável, ou seja, passível de mudança de acordo com o tempo, espaço e da relação com o outro.

Considerações Finais

Em análise dos relatos das experiências vividas nessa Escola pelos/as estudantes entrevistados/as, podemos perceber que cada sujeito identificou contribuições diferentes para formação pessoal e profissional. Embora todos/as tenham vivenciado a mesma metodologia, cada um/a atribuiu significados diferentes para as experiências vividas. Indagados/as sobre as contribuições desse Escola para suas vidas, enfatizaram aspectos variados: convívio familiar, trabalho coletivo, ensino contextualizado.

Podemos afirmar que a memória é um fenômeno social e individual e que existe uma ligação estreita entre memória e identidade. Como afirma de Pollak (1992, p. 204):

> (...) Aqui o sentimento de identidade está sendo tomado no seu sentido mais superficial, mas que nos basta no momento, que é o sentido de si, para si e para os outros. Isto é, a imagem que uma pessoa adquiri ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos os outros (POLLAK, 1992, p. 204).

A identidade se constrói com base no sentido que empregamos a nós mesmos, e para os outros, a partir da memória do vivido, sempre tomando como base o outro, as afinidades, as diferenças e as relações sociais.

Assim, após considerar as análises expostas neste texto, a partir do aporte teórico e das falas dos sujeitos entrevistados, é possível afirmar que a EFAMEL tem forte relação com a construção da identidade das pessoas que vivenciaram sua prática pedagógica. Pautando-se na Pedagogia da

Alternância e no semi-internato, a vivência na EFAMEL contribuiu de forma singular e autêntica para formação pessoal e profissional dos sujeitos envolvidos com a Escola.

A contribuição para formação dos/das estudantes no aspecto pessoal vai desde a produção do senso de responsabilidade, no respeito às pessoas e suas diferenças, no que se refere as diferenças de etnia, religião, a também a aprende a viver no coletivo, dividindo, compartilhando. Quanto ao aspecto profissional, a EFAMEL permitiu que os/as estudantes aprendessem a valorizar seu espaço de vivência, o campo, enxergando que é possível e viável viver bem no campo, produzindo e tecendo relações e saberes. Desta feita a EFAMEL realizou seu papel enquanto escola do campo, se considerarmos que

> A identidade da escola do campo é definida pela sua vinculação às questões inerentes à sua realidade, ancorando-se na temporalidade e saberes próprios dos estudantes, na memória coletiva que sinaliza futuros, na rede de ciência e tecnologia disponível na sociedade e nos movimentos sociais em defesa de projetos que associem as soluções exigidas por essas questões à qualidade social da vida coletiva no país (CNE/CEB 1, art. 2, 2002).

A partir das proposições teóricas apresentadas e defendidas no percurso desse capítulo, constatamos que a identidade se constrói em um determinado tempo, em um determinado espaço, e também se faz em relação ao outro; a identidade pessoal se constrói a partir do contexto a qual esteja inserido, ou seja, a forma como os/as estudantes da EFAMEL se identificam em seus discursos, diz um pouco sobre o conjunto social a qual os/as mesmos/as estavam ou estão inseridos/as.

As identidades formam-se com o passar do tempo, a partir de múltiplos processos (HALL, 2005). Considerando isso, a experiência na EFAMEL compõe um fragmento de tempo vivido das pessoas que dela participaram; um fragmento significativo no que diz respeito às ressonâncias deixadas para vida de cada um, de cada uma. Assim, a nossa pesquisa permite afirmar que a EFAMEL conseguiu cumprir em grande medida, com o objetivo a que se propunha de formar cidadãos que valorizassem o meio rural, que conseguissem respeitar as outras pessoas, que aprendessem a partilhar

objetos, sentimentos, conhecimentos. Neste sentido, podemos afirmar que a EFAMEL, em seus mais variados aspectos, contribuiu de modo ímpar para a construção dos sujeitos que participaram de sua existência, assim como para formação da identidade campesina dos/as ex-estudantes que participaram desse modelo pedagógico.

REFERÊNCIAS

BOSI, E. **Memória e sociedade:** lembrança de velhos. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 277-284.

BRASIL. Ministério da Educação. Resolução CNE/CEB 1, de 3 de abril de 2002. Institui Diretrizes Operacionais para a Educação Básica nas Escolas do Campo. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 20 dez. 1996. Disponível em: https://bit.ly/3miBJ7H. Acesso em: 14 set. 2020.

FERNANDES, B. M. Diretrizes de uma Caminhada. *In:* FERNANDES, B. M. **Por uma educação do campo**. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. p. 134-145.

GALVÃO, I. R. **A Reconfiguração produtiva do circuito espacial de produção salineiro e as transformações no espaço produtivo de Macau/RN**. 2016. 312 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2016.

HALL, S. **A Identidade cultural da pós-modernidade.** 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 7-48.

LIMA, L. P. **Serra do Mel, um projeto de "vidas":** o impacto do projeto de colonização planejada da Serra do Mel no cotidiano das famílias assentadas. 2003. 54 f. Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2003.

MAHEIRIE, K. Constituição do sujeito, subjetividade e identidade. **Interações,** v. 7, n. 13, p. 31-44, jan./jun. 2002.

MOLINA, M. C. Avanços e Desafios na construção da Educação do Campo. **Em aberto**, v. 24, n. 85, p. 17-31, abr. 2011.

OLIVEIRA, R. C. Identidade, étnica, identificação e manipulação. **Sociedade e Cultura**, v. 6, n. 2, p. 117-131, jul./dez. 2003.

POLLAK, M. Memória e identidade social. **Estudos Históricos,** v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

RODRIGUES, R. C. Formas de cooperativismo rural em Israel. **Revista de Informação Legislativa,** mar. 1964.

VIEIRA, K. M. A. **A única coisa que nos une é o desejo:** produção de si e sujeitos do desejo na vivência do homossexualismo em Campina Grande/PB. 2006. 182 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2006.

10 APROXIMAÇÕES ENTRE SOCIOLOGIA RURAL E O CAMPO DA ARTE: TRANSFORMAÇÕES SIMBÓLICAS NO SERTÃO CEARENSE

Nicole Sousa Bessa
Kadma Marques Rodrigues

Introdução

A sociologia com ênfase na identificação das práticas sociais no mundo rural assume novos contornos ao abordar elaborações simbólicas que partem de contextos específicos e que têm relação direta com a produção material da vida em sociedade. Nesse contexto, a sociologia desempenha um papel importante na compreensão do modo como formas simbólicas, a exemplo daquelas produzidas pela arte, dialogam com o vivido, com o cotidiano, mediando interações sociais diretas. Assim, igualmente norteada pela perspectiva da sociologia da arte, a presente pesquisa teve como objetivo, analisar as transformações sociais provocadas pela expansão da arte urbana nas cidades do sertão cearense, mais especificamente aquelas propiciadas pelo projeto RASTRO[39], pelos elementos que o integram a partir dos efei-

39 O projeto foi contemplado em edital de Incentivo as Artes pela Secretária de Cultura do Estado do Ceará e pela Caixa Cultural de Fortaleza, que forneceu apoio e possibilidade de realização da exposição dos trabalhos feitos pelo artista no sertão cearense no complexo “Caixa Cultural” na cidade de Fortaleza. A ideia do projeto era o artista fazer intervenções de arte em casas que conservassem características do sertão a partir de histórias contadas pelos moradores das cidades.

tos pretendidos pelo artista no deslocamento da arte pública urbana ao universo rural.

No momento, é este o aspecto que confere maior relevância a esta pesquisa: o fato de que estudos acadêmicos recentes, tão atentos a interconexões entre o mundo rural e o urbano, tenham se dedicado pouco a compreender os efeitos da expansão dessa arte em uma zona diversa daquela que a originou. De fato, quando o desenvolvimento dessa categoria de arte se volta para o campo, estabelece novas conexões com o social, provocando transformações simbólicas desses espaços.

A Sociologia Rural como chave de interpretação das novas ruralidades no contexto do Nordeste

Para compreender como se caracterizava a sociologia rural em seu surgimento, é importante recorrer a fontes teóricas e historiográficas que apontam contribuições significativas para a análise das transformações do emprego do termo “rural”, tanto no Brasil, quanto no Nordeste.

Durante muitos anos o rural era concebido pelos sociólogos como o lugar da escassez, da falta e do atraso. Tais análises se baseavam muito mais na imagem inventada sobre como era o rural e seus habitantes, do que no modo concreto de ser e fazer das populações rurais (CARNEIRO, 2008, p. 10).

Ao contrário dessa perspectiva, neste trabalho, estabeleceu-se um contato itinerante e de proximidade com o cotidiano das populações rurais no Ceará. Ao longo de meses de pesquisa de campo, observamos que as relações que se constroem nestas cidades são de aconchego, fartura e conhecimento cultural. Apesar de predominar ainda a seca e a maior parte da população trabalhar em atividades agrícolas, as pessoas demostram outro olhar sobre o sertão, diverso daquele da falta e do atraso.

Segundo Giordano (1989 apud CARNEIRO, 2008, p. 10), podemos reconhecer a “grosso modo” na sociologia de tradição urbana e industrial, uma valorização da cidade como um espaço do progresso, da modernidade e da civilização, e o rural como o lugar do atraso, “da tradição e do estático”. Portanto, segundo diversos autores, a sociologia rural foi elaborada como uma disciplina “instrumental e tecnocrática voltada para o desenvolvimento, a eficácia e a modernização da produção agrícola”.

Deste modo, tudo indicava que os modelos industriais e urbanos deveriam se sobrepor de forma definitiva como modo de estruturação da vida no campo, "transformando a agricultura em 'um ramo a mais da indústria' e os agricultores em produtores e habitantes suburbanos" (GIULIANI, 1990, p. 1). Segundo o autor, a cidade tinha tudo para oferecer ao campo e este nada tinha que pudesse servir à cidade. Os seus modelos produtivos e socioculturais podiam permanecer interessantes para alguns poucos "cultores da história e do folclore, mas nem aos próprios agricultores interessavam mais" (GIULIANI, 1990, p. 1).

Do mesmo modo, Williams (2011) afirma que no campo se mantém uma "forma natural de vida, de paz, de inocência", ao passo em que a cidade é onde se constroem as grandes realizações humanas. Porém, os aglomerados urbanos teriam seu lado negativo, de "barulho, ambição", perpetuando um contraste entre campo e cidade que se anunciou desde a Antiguidade clássica.

O rural também foi abordado por antropólogos que estudavam as sociedades camponesas, "primitivas" e exóticas. O campo era então percebido cientificamente como o lugar protegido da violência, da criminalidade e do desvio, pois era afastado inclusive espacialmente dos males que advém da cidade que, ao longo do tempo, passa a ser representada como uma ameaça ao meio rural (CARNEIRO, 2008, p. 23).

Porém, a problematização desta linha de análise demonstrou, por observações e relatos coletados em campo, que a população não se sentia mais segura nas cidades do interior, pois os problemas sociais aconteciam de modo semelhante, tanto nas cidades localizadas em meio urbano, como rural.

Atualmente, a sociedade brasileira passa a lançar um novo olhar sobre o meio rural, em oposição àquela perspectiva que o designava como lugar do atraso, fonte de problemas, miséria, currais eleitorais. Segundo Wanderley (2001), surgem indícios de que "o meio rural pode ser percebido igualmente como portador de 'soluções', um lugar positivo para alternativas como o emprego, melhoria da qualidade de vida, por meio do turismo rural ou residências rurais que propiciem o contato mais direto com a natureza e o aprofundamento das relações sociais no campo" (WANDERLEY, 2001, p. 31).

Na região Nordeste, o turismo rural passa a constituir uma importante fonte de renda para as pequenas comunidades, ampliando o investimento de diversas esferas das políticas públicas nessa região. O problema é que nas mídias de grande circulação, o Nordeste permanece sendo o lugar da seca e da ignorância, aproveitando-se apenas a vertente do turismo natural com base nas belas praias de dunas claras e areia fina.

Por sua vez, a análise de Albuquerque Jr. (2011), aponta a importância da integração simbólica do Norte-Nordeste com o espaço nacional, pois as análises sociológicas e antropológicas formuladas por certos autores atribuem uma identidade cultural à região Nordeste que acaba por reproduzir as fissuras e hierarquias sociais constituídas em relação a este espaço. O autor afirma que "nos trabalhos dos intelectuais que adotam os paradigmas naturalistas, seja pelo próprio discurso da seca, o Norte aparece como uma área inferior do país pelas próprias condições naturais [...]" (ALBUQUERQUE JR., 2011, p. 69). Assim, durante muitos anos, o Nordeste e os nordestinos foram, por meio de discursos, caracterizados como um problema a ser resolvido, e por meio de imagens, que naturalizavam a perspectiva de "estereotipização".

No que concerne ao Nordeste, temos o sertão caracterizado por artistas e intelectuais brasileiros, na década de 1950 e 1960, como o espaço do autêntico, da cultura e da identidade nacional, mas essa classificação sofreu mudanças e ressignificações, ganhando um valor simbólico para a cultura popular nordestina (ALVES, 2009, p. 10).

Segundo o autor, criou-se uma narrativa simbólica do significado de sertão nordestino, com a "expansão dos mercados culturais urbanos e a consolidação do valor de exposição", os artistas e intelectuais, a partir de uma postura crítica com vários desdobramentos, acabaram criando uma "espécie de estatuto social da 'pureza' e da 'autenticidade'", atribuindo ao sertão nordestino uma memória social ligada ao interior da região, que está "diretamente ligada aos principais centros urbanos do país" (ALVES, 2009, p. 12/20).

Diante disso, podemos perceber que essa significação do sertão existe e é concebida como a memória do lugar da seca, atribuída pelos autores que disseminam culturalmente as histórias dos nordestinos, sempre interiorizando

a região Nordeste que emerge como o lugar da seca, do retirante, da fome, da "violência mítica e heroica do cangaço", marcado pela crença em um líder religioso local, como padroeiros das cidades (ALVES, 2009).

Temos o exemplo da crença no padroeiro São José, muito importante na cultura do nordestino e no Ceará. Reza a lenda que se não chover no dia do santo, o ano será de secas e privações. Está imbuído na memória e imaginação do sertanejo que, se chover, o ano será de abundância nas colheitas e o povo não passará fome e nem sede.

Porém, segundo Alves (2009), atualmente a chuva não é mais tão decisiva em relação a alimentação e felicidade do povo, mesmo que ainda ocorra o fenômeno da seca. Nos anos 1990, foram criadas ações governamentais para impulsionar a economia dos médios e pequenos municípios do Nordeste, região com um grande contingente populacional, em sua maioria, relacionado às outras regiões do país. Foram criadas cidades sedes com infraestrutura básica, de serviços, de educação, saúde, prefeituras, incentivando a formação de recursos profissionais e impulsionando a economia dos estados.

Podemos perceber durante o percurso da pesquisa que as cidades do percurso apresentam uma estrutura básica de serviços públicos, estruturadas geralmente por uma cidade sede para atender às necessidades da população rural, que estão nos arredores do município.

Mesmo com o desenvolvimento econômico dessas cidades, ainda permanecem ecos do significado de um sertão imaginado, elaborado há muito tempo por diversos agentes e instituições. Um número considerável de publicações no final do século XX, difundidas em jornais e revistas pelo país, propagava uma imagem sofrida da região. Tal imagem, urdida muitas vezes pelo compartilhamento de fotografias da seca, era interpretada pelos intelectuais como a "tragédia sertaneja", reforçada por uma narrativa dos cenários e das canções que cristalizam o significado de sertão perante o centro-sul do país (ALVES, 2009).

Se a fotografia documental subsidiou fartamente este imaginário, os artistas contemporâneos constituem mais recentemente, por meio de intervenções e imagens, uma representação do Nordeste e da identidade nordestina que articula diferentemente aspectos sociais, corporais, culturais, políticos e econômicos. Inversamente à tendência seguida por

intelectuais naturalistas, o Projeto RASTRO corresponde a um segmento do setor cultural que busca reafirmar e valorizar a cultura sertaneja local, tal como seus habitantes a concebem.

Podemos identificar na entrevista com uma das moradoras de Ocara, o reconhecimento da cultura que os mesmos elaboram em diálogo com meios de comunicação de massa, a exemplo da televisão, redes sociais e rádios. Segundo a moradora as intervenções artísticas em sua casa e na cidade representam:

> (Algo) muito rico. Achei uma ideia brilhante, porque eu adoro todas essas coisas aí. Tô até pensando em colocar no meu quarto. Eu acho muito importante, tudo que é arte [...] agora a gente nem pode derrubar, porque já faz parte da cultura, se tornou um cartão postal. Por causa dessa pintura o Lázaro[40] se tornou um moldador de quadros, recebeu um convite e emoldurou. Pra você ver como a arte inspira novamente [...] Eu achei essa pintura muito dinâmica, muito suspirada. O Weaver era uma boa pessoa e também tinha o Edjonh[41] que contribuiu... Eu acho assim macho, pra mim a arte do improviso é uma riqueza, a pintura pra mim é uma expressão viva, moldada num sentimento de alegria, é uma maneira de você mostrar o sentimento através de cores e formas.[42]

Segundo Carneiro (2008), essas novas experiências criativas "se nutrem de uma diversidade social e cultural que, por sua vez, alimenta as trocas, enriquecendo os bens (culturais e simbólicos) e ampliando a rede de relações sociais" das populações que habitam o interior do Estado.

A permanência e importância do rural, como espaço integrado, no entanto peculiar e distinto, é reforçada quando são consideradas as representações sociais geradas *in loco* como fonte de conhecimento do próprio meio rural. Segundo Wanderley (2001), é que mesmo quando se percebe

40 Seu Lázaro (marido de dona Ueudes Batista). Ambos foram entrevistados.

41 Artista local da cidade de Ocara que contribuiu em conjunto com o Weaver nas intervenções artísticas na cidade.

42 Entrevista concedida em maio de 2017.

certa homogeneidade, “no que se refere aos modos de vida e à chamada ‘paridade social’, as representações sociais dos espaços rurais e urbanos reiteram diferenças significativas, que têm repercussão direta sobre as identidades sociais, os direitos e as posições sociais de indivíduos e grupos, tanto no campo quanto na cidade” (WANDERLEY, 2001, p. 33).

Essas diferenças não se encontram apenas no nível de acesso a bens de consumo ou materiais entre campo e cidade, mas sim nas “identificações e reivindicações na vida cotidiana, de forma que o ‘rural’ se torna um ‘ator coletivo’, constituído a partir de uma referência espacial e ‘inserido num campo ampliado de trocas sociais’ (WANDERLEY, 2001, p. 33)”.

Podemos compreender a partir desta análise que não há limites rígidos que oponham o universo simbólico do campo àquele da cidade. Muito da origem de hábitos mantidos por gerações passadas (avós, pais, tios) pertence ao interior. Mas também ela se conforma ao longo do tempo à realidade das grandes cidades, por meio de intercâmbios que se estabelecem no contato entre populações da cidade e do campo. Do mesmo modo, a arte urbana se realoca no campo, mediante a criação de formas e conteúdos que difundem a cultura local, neste e em outros lugares.

Essa diversidade e dinâmica de produção cultural pode agir no sentido de moldar as identidades de diferentes grupos ao permitir uma consciência de si na relação com o outro, que segundo Carneiro (2008, p. 33), “pode contribuir igualmente para a definição de uma identidade urbana no interior de uma localidade tida como rural e vice-versa”.

Para Wanderley (2001, p. 34), se a vida local é decorrência do encontro recorrente entre o rural e “o urbano e o desenvolvimento local, entendido como o processo de valorização do potencial econômico, social e cultural da sociedade local, não pode supor o fim do rural.” Então para a autora, o desenvolvimento local, será muito abrangente quando congregar e der valor ao potencial social existente no meio rural, concorrendo para o próprio desenvolvimento rural.

Portanto, considerando a existência dessas inúmeras relações sociais nessas localidades, podemos analisar o desenvolvimento do papel dos chamados neo-rurais. Estes fornecem estímulos às relações de sociabilidade e à criação dos laços de solidariedade, com a implementação de projetos coletivos, associações e grupos (CARNEIRO, 2008, p. 33).

Segundo Giuliani (1991), o neoruralismo propaga os valores antigos, típicos do velho mundo rural, os quais passam por um processo de fortalecimento e conseguem atrair a atenção de pessoas da cidade. A relação direta com a natureza, o trabalho mais tranquilo e menos rígido, o ar mais puro e a qualidade de uma vida pautada por relações sociais de vizinhança mais espontâneas atraem as pessoas da cidade para o campo. Segundo o autor, a base do neoruralismo é essa forma das pessoas irem ao campo, que no Brasil tem "dimensões completamente desconhecidas, embora seja possível identificar com facilidade, em todas as diferentes regiões do país, um certo número de 'novos rurais'" (GIULIANI, 1991, p. 2).

Então, para o autor, o local e o regional deixam de ser diferenciados como limites "constrangedores cuja superação é insistentemente incentivada pela ideologia homogeneizadora e modernizante", pois se tornam perfis de uma identidade que deve ser modelada, definida e realizada (GIULIANI, 1991, p. 5).

Para Carneiro (2008), as inúmeras reflexões sobre o rural, mostram a ruralidade como um processo dinâmico que leva em consideração os elementos da cultura local, ao mesmo tempo em que ocorre a atração de "novos valores, hábitos e técnicas". De um lado, caracteriza-se pela "reapropriação dos elementos da cultura local a partir de uma releitura possibilitada pela emergência de novos códigos" e, de outro, "a apropriação pela cultura urbana de bens culturais e naturais do mundo rural", que viabilizam e contribuem para fortalecer os laços de sociabilidade com a localidade (CARNEIRO, 2008, p. 33).

Neste sentido, como podemos analisar as intervenções artísticas realizadas pelo Projeto RASTRO em um espaço social portador de capital simbólico específico, para fazer desse "novo mundo rural um lugar de inovação social"?

A ideia inicial do projeto era deixar um grande desenho em cada cidade. Porém, com o decorrer da ação e a repercussão entre os moradores, Weaver começou a difundir outros desenhos, sem que estes estivessem presos a parâmetros ou quantidades definidos previamente. A realização do projeto também abandonou a delimitação de uma quantidade limitada de cidades (vilarejos) que receberiam a intervenção. Para a primeira exposição, foram 11 cidades percorridas. Cada intervenção era realizada em um dia. Caso chovesse, eram necessários 2 ou 3 dias. Havia também outros imprevistos como a temperatura local que, via de regra, era muito elevada. Por isso, era preciso também levar em conta o clima seco do sertão, a necessidade de local para descansar ou dormir, a duração da estadia para a realização das intervenções. Segundo Weaver,

> [...] as pessoas eram receptivas. Traziam café, lanchinho... No interior, você trabalha com pessoas que são "gente" e sempre estão perguntando se você quer alguma coisa. Já pintei em várias cidades e não tem nada como pintar no interior. As pessoas estão rindo, contando histórias, é uma experiência muito rica para compreender as pessoas.

As intervenções/desenhos foram construídas a partir de histórias vivenciadas pelos próprios moradores e narradas ao artista. Weaver levava sempre um caderninho à medida que passava pelas cidades, colhendo notas sobre elementos de textura, tornando-se este material um grande guia de referências nos processos de criação. Assim, ele afirma que: "geralmente quando eu chego na cidade onde vai ser feita a pintura é que eu vou construindo a ideia do que vai ser feito ali. Não vou mais com nada pré-definido".

Tais intervenções afirmam o intuito de valorizar a cultura local como um fator de inclusão social a partir de um projeto que garantiria assim à população do campo o contato com a arte por meio de uma ação aliada à atuação política governamental em suas diferentes esferas, propiciando a todos o acesso à diversificação de bens culturais (WEAVER, 2016).

Considerações finais

É possível compreender que o Projeto RASTRO elaborou-se na perspectiva de garantir a democratização da arte, dando à população sertaneja o acesso

ao processo de criação e de fruição das formas de arte. A partir das intervenções criadas, configura-se uma relação diferenciada dos habitantes do sertão do Ceará com suas memórias, suas casas e sua cidade, mediante a exposição de suas histórias nas fachadas de suas moradias.

Quando a arte que tem características urbanas, por ter emergido nesse contexto, propõe-se à expansão é possível perceber a intensificação de seu poder de intervenção no cotidiano. Neste caso, ao tratar histórias simples, vividas no dia-a-dia, o artista cria uma aproximação entre sua produção e um "público" afetado pela conversão de suas histórias em imagens.

A arte urbana, revela-se assim como elemento propulsor de hibridizações entre práticas e significados próprios à vida urbana e aqueles que emergem do sertão, despontando como forma artística que assinala a transição para um momento pós-industrial, ao imprimir sua marca no imaginário coletivo de pequenas e grandes cidades do mundo.

As práticas sociais no mundo rural são identificadas nesta pesquisa por meio das intervenções artísticas nas fachadas das casas pelo artista que se constroem nos momentos de criação das intervenções artísticas, a partir de histórias vivenciadas e narradas pelos próprios moradores ao artista. Desse modo, pode-se afirmar que o Projeto RASTRO não só subsidiou um processo de democratização da arte dita urbana, mas fortaleceu sociabilidades e vínculos comunitários da população sertaneja, por meio do processo de criação e fruição compartilhada das formas de arte fundidas à fachada das casas dos habitantes das cidades por onde passou o projeto.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JR, D. M. **A Invenção do Nordeste e outras artes**. 4. ed. Recife: FJN; Massangana; São Paulo: Cortez, 2009. 340 p.

ALVES, E. P. M. **A Economia simbólica da cultura popular sertanejo-nordestina.** 2009. 385 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

CARNEIRO, M. J. "Rural" como categoria de pensamento. **Ruris**, v. 2, p. 09-39, 2008.

CARNEIRO, M. J. **Ruralidades contemporâneas:** modos de viver e pensar o rural na sociedade brasileira. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2012.

GIULIANI, G. M. Neo-ruralismo: o novo estilo dos velhos modelos. **Rev. Bras. Ci. Soc.**, v. 5, n. 14, out. 1990. Disponível em: https://bit.ly/33lDtUU. Acesso em: 17 fev. 2020.

WANDERLEY, M. N. B. A Ruralidade no Brasil moderno: por um pacto social pelo desenvolvimento rural. *In:* GIARRACCA, N. (Org.). **¿Una nueva ruralidad en América Latina?** Buenos Aires: CLASCO, 2001b. Disponível em: https://bit.ly/3mp58xg. Acesso em: 10 mar. 2017.

WEAVER, F. **RASTRO uma expo de Weaver F.** Fortaleza: Monstra, 2016.

11 O USO DA INTERNET PELA REDE XIQUE-XIQUE ENQUANTO ARTICULAÇÃO ENTRE CAMPO/ CIDADE [43]

Jhose Iale C. da Cunha Vieira
Moacir Vieira da Silva

Introdução

Dentre as várias transformações que vêm ocorrendo nas sociedades, a difusão em massa das tecnologias informacionais certamente pode ser situada como uma das mais impactantes, com desdobramentos ainda pouco explorados em estudos sociológicos no Brasil. A internet e as redes sociais, assim como a robótica e a inteligência artificial, estão redefinindo os processos de interação social e modificando profundamente as condições espaço-tempo em que se dão as relações sociais.

Em um cenário contemporâneo e globalizado, as pessoas recorrem cada vez mais aos meios de informação para guiar seu processo de tomada de decisão e ordenar sua interação social. Segundo Castells (2003, p. 13), a criação da internet representa "a história de uma aventura humana extraordinária", porque ela possibilita transformações inimagináveis, nas mais diferentes esferas: social, econômica, política e educacional.

Uma das principais características da internet é permitir a comunicação a distância e em rede, através da digitalização de conteúdos e mensagens (MISKOLCI; BALIEIRO, 2018). A disseminação dos dispositivos móveis na

---

43 O presente artigo traz uma versão revisada e ampliada do trabalho apresentado no 19º Congresso Brasileiro de Sociologia–SBS–GT 36, Sociologia Digital.

sociedade pós-industrial permitiu também uma desterritorialização das diferentes relações sociais e econômicas, em que se evidencia uma cultura fundamentada na virtualidade, onde a dicotomia tempo e espaço são isseal-dadeas, fazendo com que, de acordo com Thompson (2008), se altere as concepções de distância e se reestruture novos padrões de interações sociais; e ocorra, nas palavras de Castells (2007), uma quebra das barreiras temporais antes existentes, que dificultavam a comunicação.

Com o surgimento, disseminação e efervescência das mídias digitais, cria-se uma gama de possibilidades de comunicação, sendo possível ter contato com diversas pessoas em espaços diferentes e em tempo real (e de forma instantânea) por meio das mais variadas plataformas de comunicação, dentre elas, as redes sociais, que estão em rápida expansão.

O *Digital 2020 Global Overview Report*, divulgado em janeiro do referido ano, pelos serviços online *Hootsuite* e *We Are Social*, apontam que mais de 4,5 bilhões de pessoas no mundo já contam com acesso à internet, expressando um crescimento de 7% (298 milhões de novos usuários) em relação ao ano anterior. A pesquisa relata ainda que o número de usuários de mídias sociais chega a 3,8 bilhões em todo o mundo, existindo um aumento de 9% comparado ao ano 2019 (o que representa 321 milhões de novos usuários).

O Brasil, de acordo com os dados do *Global Digital Report 2020*[44], é o terceiro país que mais fica online: são, em média, 9h17m todos os dias, ficando atrás apenas das Filipinas, que lidera o ranking, com uma média 9h45m, e África do Sul, com uma média de 9h22. Os Dados do Comitê Gestor de Internet, referentes ao ano de 2018, apontam que 67% dos domicílios brasileiros (46,5 milhões de domicílios) estão conectados à internet. Quando se observa a evolução dos números de usuários de internet no território nacional ao longo dos últimos 10 anos, observa-se um aumento progressivo, sendo que no último ocorreu o maior crescimento em relação

44 Dados retirado do site *We Are Social*: https://wearesocial.com/blog/2020/01. Acesso em: 19 mar. 2020. Esses dados levam em conta o acesso feito a partir de qualquer dispositivo e foi obtido por meio de pesquisa com usuários de 16 a 64 anos de idade.

a 2008, passando de 61%, em 2017 para 67 % em 2018 (CGI, 2019). Frisa-se que este aumento está relacionado, principalmente, ao uso dos dispositivos móveis.

O Censo Agropecuário 2017, publicado em 2018, também aponta que o acesso à internet teve um salto exponencial no meio rural – numericamente falando, um avanço de 1.900%; a exemplo disso, o número de estabelecimentos agropecuários conectados em 2006 era de apenas 75 mil, passando para 1.430.156 em 2017 (IBGE, 2018).

Posto isso, o presente texto é resultado de uma sistematização de parte dos dados coletados na fase exploratória de uma pesquisa maior que se propõe investigar as práticas cotidianas de uso da internet no contexto rural utilizando a abordagem teórico metodológica do mapa das mediações de Martín-Barbero (2015). De forma específica e para esse capítulo, tem-se como objetivo discutir a articulação campo e cidade a partir do uso da internet pelos integrantes da Rede Xique-Xique de Comercialização Solidária (RXX).

Destaca-se que as entrevistas e observações empíricas foram conduzidos mediante o acompanhamento das atividades dos integrantes da rede (sujeitos da investigação); o recorte espacial deste estudo compreende o contexto rural de uma das regiões mais vulneráveis, do ponto de vista econômico e social, do Brasil – o semiárido do Nordeste, em especial o estado do Rio Grande do Norte.

Desta forma, além dessa introdução, que situa um pouco o contexto no qual a pesquisa se inscreve, serão apresentadas ainda duas partes: uma parte referente a articulação campo/cidade e o mapa das mediações proposto por Martín-Barbero; a outra, sobre a Rede Xique Xique de Comercialização Solidária e sua relação com a internet; e por fim algumas considerações finais sobre a pesquisa.

O mapa das mediações de Martín-Barbero

Jesús Martín-Barbero (2015) foi um dos mais relevantes autores dos estudos das mediações. Para ele, "o campo daquilo que denominamos mediações é constituído pelos diversos dispositivos através dos quais a hegemonia

transforma por dentro o sentido do trabalho e da vida da comunidade" (MARTÍN-BARBERO, 2015, p. 265).

Em seu livro Dos Meios às Mediações, Jesús Martín-Barbero (2015) abre o debate sobre o papel da comunicação na formação de novos modelos de sociedade e na inserção da cultura como um fator de mercado. Assim, o autor aponta que "a comunicação e a cultura constituem hoje um campo primordial de batalha política" (2015, p. 13).

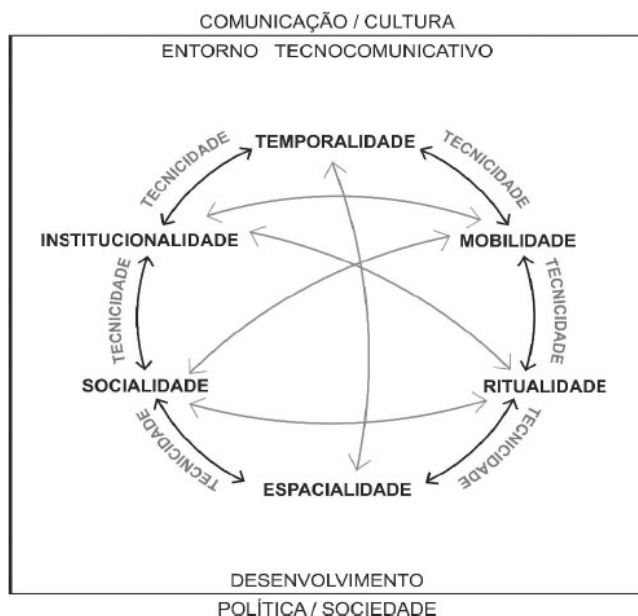
Essa perspectiva contempla todo o processo de comunicação e não apenas a teoria da recepção. Para Martín-Barbero a comunicação não é apenas os meios; nesse sentido, ele muda o foco dos estudos dos meios de comunicação para as mediações, pois acreditava ser impossível compreender a importância que estes tinham na vida das pessoas sem estudar a vida delas, se opondo, portanto, a versão hegemônica norte americana de estudos de efeitos dos meios (MARTÍN-BARBERO; BARCELOS, 2000).

Para Martín-Barbero, mediações se refere a tudo que configura a cultura cotidiana. Para ele e Sonia Munhoz (1992 apud LOPES, 2018, p. 15):

> As mediações são esse 'lugar' de onde é possível compreender a interação entre o espaço da produção e o da recepção: o que [a mídia] produz não responde unicamente a requerimentos do sistema industrial e a estratagemas comerciais, mas também a exigências que vêm da trama cultural e dos modos de ver.

Esse conceito de mediações é visto como operatório, onde o autor vai apresentar algumas dimensões que facilitam a compreensão desse instrumento metodológico. Após os dois primeiros mapas das mediações, Martín-Barbero (2018) apresenta novas armações, compostas com os seguintes elementos de análise: a tecnicidade, a institucionalidade, a socialidade, a ritualidade, a temporalidade, a espacialidade e a mobilidade.

Escosteguy (2019) elabora um novo mapa a partir da junção dos elementos desenvolvido por Barbero, para melhor analisar o uso das tecnologias informacionais no contexto rural do sul do Brasil. Tal mapa será utilizado, em parte (tecnicidade, socialidade, ritualidade e mobilidade), para analisarmos os dados coletados em campo, a serem utilizados no presente texto.

Figura 1 – Mapa de Chave teórico-analítica para um estudo socioantropológico de TICs

Fonte: Escosteguy (2019).

Sobre as mediações é importante destacar que a *tecnicidade* perpassa todas as demais, ocupando um lugar central, uma vez que ela é entendida como o modo pelo qual os indivíduos se relacionam com os suportes e formatos, isto é, com aparatos tecnológicos; vale destacar ainda que a *socialidade* na teoria barberiana, é medida pelo laço social e as relações cotidianas das pessoas enquanto agentes, ou seja, é constituída por um sistema de referências socioculturais que afetam o tipo de incorporação que se faz das TICs.

De acordo com o trabalho de Escosteguy, Felippi e Sifuentes (2020, p. 217):

> a *ritualidade* refere-se às práticas acionadas nos usos regulares e repetidos que se faz das tecnologias de comunicação, tornando-se rotinas e, muitas vezes, interferindo na organização de outras atividades domésticas, assim como laborais; [...] a *mobilidade* está relacionada

ao trânsito constante, tanto físico quanto virtual, entre diferentes espaços e tempos, com frequência significando uma "viagem", real ou imaginária, sobretudo, ao universo urbano.

Conforme já foi mencionado acima, no presente trabalho as dimensões de tecnicidade, socialidade, ritualidade, espacialidade e mobilidade serão as que terão maior ênfase dentre as dimensões do mapa das mediações comunicativas da cultura. Elas ajudarão na compreensão das práticas cotidianas de uso da internet no espaço rural, que surge na medida em que dispositivos tecnológicos criam situações que configuram novas formas de interação social. Estes processos modificam a performance e as práticas de indivíduos ou grupos familiares quando passam a se conectar a uma rede social e sentir-se integrados e reconhecidos neste espaço, ampliando as oportunidades de trabalho e comércio e trocas de bens e serviços.

A Rede Xique-Xique de comercialização solidária e sua relação com a internet enquanto articulação campo/cidade

A Rede Xique-Xique[45] (RXX) é uma organização que surgiu em 2003, de um contexto sócio histórico e geograficamente determinado, em que se debate as estratégias de convivência com o semiárido; composta por produtores rurais do Oeste Potiguar, essa rede procura uma forma mais justa de comercializar os produtos. Segundo França et al. (2011, p. 2), a RXX "possui um alto potencial de expansão da diversificação da agricultura familiar, indispensável na criação de mercados e de oportunidades no meio rural, e no fortalecimento dos mercados local e regional".

A Rede Xique-Xique tem como princípios norteadores a agroecologia, a economia solidária e o feminismo; o grupo base do empreendimento é formado por agricultores familiares (presença majoritária de grupos rurais, 80%), com uma participação mais ativa das mulheres na comercialização

45 O bioma da caatinga, presente no Nordeste, é frequentemente simbolizado pelo Xique-Xique, planta que resiste a seca e próspera mesmo em contextos de clima e solo mais adversos. Foi a resistência dessa planta que deu nome à Rede Xique-Xique, pois de acordo com a coordenadora, a rede representa resistência, a falta de dinheiro, a falta de produtos, a tudo que pode vir pela frente.

(90%); porém há também a representação de grupos urbanos dedicados ao artesanato e grupos de pescadores. É importante destacar aqui que os grupos variam muito em seus tamanhos, "podendo ser grupos formais ou informais, unidades familiares, associações ou cooperativas. Há desde grupos informais constituídos de seis famílias até cooperativas com 200 associados" (RIBEIRO; GALIZONI; ASSIS, 2012, p. 98).

Em entrevista com um dos responsáveis pelo ponto fixo da Rede Xique-Xique, o mesmo comentou que quase todo o processo de comunicação da RXX passa pela internet. No que tange ao uso da internet ligado aos aspectos econômicos, é importante destacar que semanalmente, é disponibilizado, por meio do grupo do WhatsApp, intitulado *Consumo Solidário*, uma tabela de preços com o valor de cada produto[46].

Os pedidos são realizados durante a segunda e a terça-feira, no horário das 7 às 17h; em tal processo, é possível observar uma interação por parte dos articuladores da rede, que anotam todas as solicitações, com os consumidores, que realizam os seus pedidos, estes que vão compor a cesta que ficará pronta na sexta-feira, dia de sua retirada no ponto fixo. Além do grupo de Consumo Solidário, é possível realizar a compra de produtos por meio da internet, através do site *Cirandas.com*, onde o consumidor pode escolher os produtos, como se fosse em um mercado, colocando todos os itens na cesta, que é entregue na sexta-feira.

É importante destacar que tais plataformas digitais permitem uma aproximação entre o campo/cidade, na medida em que há um diálogo entre os representantes da rede com os produtores (que residem no campo) para que seja repassado a demanda dos consumidores (que em grande maioria residem na cidade) a fim de que seja possível a entrega do produto no sexta-feira durante a feira da Rede Xique Xique. Pode-se dizer que a RXX trabalha com um pré-agendamento de pedidos, e se utiliza da internet como ponte de comunicação para tal.

---

46 Alguns dos produtos comercializados pela RXX são os diversos legumes, frutas, verduras, mel e seus derivados, ovo caipira, bolos, queijos, assim como também artesanatos variados.

Tal ação pode ser realizada em qualquer espaço, seja na comodidade do lar, seja no espaço de trabalho, não havendo a necessidade do contato face-a-face para haver a interação. Aqui é possível fazer referência ao mapa das mediações, no que diz respeito a uma dimensão da mobilidade, uma vez que tal prática permite uma conexão e aproximação entre esses contextos e o trânsito entre os espaço físico e virtual, como também a dimensão de ritualidade, que "relaciona-se com as rotinas de trabalho na produção cotidiana em operação cultural, com a ação da repetição baseada nas regras que tornam possível a expressão do sentido" (RONSINI, 2011, p. 84), todas perpassadas pela tecnicidade, uma vez que estão fazendo uso das tecnologias para o desenvolvimento das suas atividades laborais.

Depois desses processos interativos, no qual a internet se apresenta como tendo um papel primordial, é realizado por parte do núcleo administrativo da rede, uma sistematização de todos os pedidos, sendo colocado em uma planilha do Excel para uma melhor distribuição, ficando mais evidente o quantitativo de produtos necessários para atender a demanda dos consumidores. Vale ressaltar que a comunicação com alguns dos agricultores precisa ser realizada por meio de áudios via aplicativo do WhatsApp, e/ou telefone, uma vez que alguns produtores possuem um baixo índice de escolaridade (analfabetos), dificultando um pouco o processo. Entretanto, acredita-se que o aplicativo possui essa via "inclusiva" na medida em que permite que haja essa comunicação de fácil compreensão.

A representante da Rede Xique-Xique informou que utiliza a internet e a plataforma do WhatsApp para se comunicar com os produtores; alguns perguntam o que foi escrito quando a mesma esquece de fazer áudio, mas ela reitera que sempre procura falar por meio dos áudios para que a informação chegue a todos. É importante destacar ainda que há uma grande utilização dos perfis da RXX nas redes sociais como Facebook e Instagram, além do site[47] institucional mantido pela organização. Isso vem auxiliando tanto no processo de comercialização como na divulgação dos produtos e nas ações

47 https://redexiquexique.wixsite.com/redexiquexique.

desenvolvidas pela RXX, fazendo com que seja construída uma memória desse grupo, de forma processual e colaborativa, podendo ser configurado como um patrimônio em rede.

Ainda com relação às mediações da teoria de barberiana, é possível notar aspectos ligados a socialidade, uma vez que ao verificar a percepção que os produtores vinculados a RXX têm sobre a internet, evidencia-se aspectos ligados à manutenção e criação de laços e relações sociais, uma vez que é possível por meio da internet ter contato com familiares e amigos que se encontram distantes fisicamente.

Um produtor vinculado a RXX destacou:

> Eu tenho um filho que está na Irlanda, fazendo um curso de inglês, aí é bom, sabe? Ele liga para mim, eu vejo ele, online, né? Em tempo real.. ele tá lá visitando umas coisas, aí ele me mostra, me liga aí pronto.. é muito importante pra isso aí, porque antes um filho desse ia embora para São Paulo, né? E você nunca mais via...então pra muitas coisas, quando você usa bem internet, é muito bom.

Observar-se com essa fala que a internet tem permitido a manutenção de laços familiares.

Ainda com relação a mediação de socialidade, é possível observar a incidência das relações de gêneros e geracional no tocante ao uso das TICs. De acordo com uma produtora, em sua comunidade existe uma senhora idosa que procura saber das fofocas dos vizinhos por meio da internet. A mesma não sabe utilizar a ferramenta, porém gosta sempre de perguntar a filha, esta que faz essa mediação relatando-lhe o que está acontecendo. A referida senhora atribui o termo “fofoqueiro” ao aplicativo *WhatsApp*.

Observa-se um uso diferenciado do aparelho com relação a diferentes integrantes da família dos produtores entrevistados. Em linhas gerais, os mais jovens fazem um maior uso do celular, que se apresenta como um artefato importante na manutenção das relações familiares; uma agricultora entrevistada destacou que o celular dela era muitas vezes utilizado pela neta — que não chorava enquanto assistia vídeos no YouTube, sendo possível enquadrar as mediações tanto de ritualidade como de tecnicidade, já expostas.

O dispositivo foi mencionado por algumas informantes por sua utilidade no cuidado com os filhos e netos, servindo como uma "babá eletrônica". Ou seja, aqui é interessante destacar as alterações nas práticas sociais e culturais com a inserção do aparato tecnológico e a sua representação.

Aqui cabe mencionar um outro espaço de mediação utilizado por Martins-Barbero — a competência cultural — onde fica visível a influência do pensamento de Bourdieu na teoria do autor, que vai definir como competência cultural as formas de pensar, agir e sentir a experiência social, sendo a etnia, a cultura regional e a classe social alguns de seus principais conformadores.

Considerações Finais

Desta forma é possível observar que a internet no meio rural tem perpassado as diversas esferas da vida cotidiano, permitindo que aconteça uma melhoria no contexto local uma vez que demonstra aspectos ligados às estratégias de reprodução social e de desenvolvimento do meio rural. Ela se apresenta com um mecanismo de articulação entre campo/cidade, uma vez que permite que tais espaços se configurem enquanto um *contínuo*.

Percebeu-se que a internet é vista por parte de alguns informantes como um meio através do qual é possível acessar informações que poderão facilitar o processo de desenvolvimento bem como ter conhecimento de políticas públicas; ela tem se configurado com um dispositivo de lazer e reconfiguração de espaços sociais.

Em alguns relatos foi possível perceber que a internet permitiu determinadas reconfigurações nas práticas sociais, por exemplo, com relação ao hábito, comum no meio rural nordestino, de conversas ao redor do alpendre ao final da tarde. As mesmas continuaram a acontecer com a chegada dos telefones celulares, porém, agora eles fazem parte do cenário. Todos ficam conectados, e os assuntos muitas vezes giram em todo do que é visto nas redes sociais. Nesse sentido é possível inferir que há um certo *contínuo* entre os espaços *online* e *off-line*, sendo pertinente investigar se tais interações têm contribuído para a permanência dos jovens no meio rural.

Portanto, pode-se dizer que o meio rural vem passando por inúmeras transformações sobretudo nos últimos anos com a proliferação dos *smartphones* e a disseminação da internet. Em uma região em que há uma

dinâmica econômica menos intensa, a possibilidade de utilização de um dispositivo conectado à rede, permite a redefinição de inúmeras práticas, que variam com relação às questões de gênero e geração.

As práticas cotidianas em relação ao uso das TIC vão desde a aspectos ligados a comunicação (entre amigos, familiares e vizinhos) até contexto relacionados a ampliação de oportunidades e acesso a novos mercados, sendo uma ferramenta que permite ampliar a renda, encurtar distâncias e estabelecer elos “invisíveis” entre espaços diversos, a exemplo do campo e da cidade. Assim, o acesso à internet no meio rural de uma região de elevados índices de vulnerabilidade tem permitido ao agricultor uma maior autonomia, acesso a novas oportunidades, reforçando as práticas comunicativas e ressignificando a própria identidade e o contexto ao qual faz parte.

REFERÊNCIAS

CASTELLS, M. **A sociedade em rede:** a era da informação: economia, sociedade e política. 10. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

CASTELLS, M. **A Galáxia da internet:** reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

COMITÊ GESTOR DE INTERNET. **Pesquisa sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação no Brasil**. 2018. Disponível em: http://www.cetic.br. Acesso em: 02 out. 2018.

ESCOSTEGUY, A. C. As Tecnologias de informação e comunicação em perspectiva teórico-analítica. *In:* ESCOSTEGUY, A. C. *et al*. **As Tecnologias da comunicação no cotidiano de famílias rurais:** (re) configurações de uma ruralidade. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2019. p. 15-31. Disponível em: https://bit.ly/2RsyWum. Acesso em: 12 set. 2019

ESCOSTEGUY, A. C. D.; FELIPPI, Â. C. T.; SIFUENTES, L. Reconfigurações do espaço rural e do cotidiano familiar: os sujeitos e suas práticas com as tecnologias de comunicação. **Redes**, v. 25, n. 1, jan. 2020.

FRANÇA, A. R. M. *et al*. A Dinâmica da agricultura familiar e a economia solidária: a experiência de inserção em mercados e a diversificação da Rede Xique Xique (RN). *In*: CIRCUITO DE DEBATES ACADÊMICOS, 1., 2011, Brasília. **Anais** [...]. [*S.l.*]: IPEA, 2011. p. 6.

IBGE–INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo agropecuário 2017**: agricultura familiar: Brasil, Grandes Regiões e Unidades da Federação: primeiros resultados. Rio de Janeiro: IBGE, 2018.

LOPES, M. I. V. **Jesús Martín-Barbero e os mapas essenciais para compreender a comunicação**. Intexto, [*S.l.*], n. 43, p. 14-23, 2018.

MARTÍN-BARBERO, J.; BARCELOS, C. Comunicação e mediação. **Diálogos midiológicos**, v. 23, n. 1, p. 153-163, 2000.

MARTÍN-BARBERO, J. **Dos meios às mediações:** comunicação, cultura e hegemonia. 7. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015.

MARTÍN-BARBERO, J. Dos meios às mediações: três introduções. **Matrizes**, v. 12, n. 1, p. 9-31, 2018. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/matrizes. Acesso: 06 jun. 2019.

MISKOLCI, R.; BALIEIRO, F. F. Sociologia Digital: balanço provisório e desafios. **Revista Brasileira de Sociologia**, v. 6, p. 132-154, 2018.

RONSINI, V. V. M. A Perspectiva das mediações de Jesús Martín Barbero. *In:* GOMES JÚNIOR, I. M. M.; JANOTTI, J. (org.). **Comunicação e Estudos culturais**. Salvador: UFBA, 2011.

RIBEIRO, E. M.; GALIZONI, F. M.; ASSIS, T. P. (Org.). **Comercialização solidária no Brasil:** uma estratégia em rede. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

THOMPSON, J. B. **A Mídia e a modernidade:** uma teoria social da mídia. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

12 QUESTÃO AGRÁRIA COLOMBIANA E AS ECONOMIAS SOCIAIS DO COMUM – ECOMUM

Maria Rosana da Costa Oliveira
Cláudio Ubiratan Gonçalves

Introdução

Este texto resulta de parte do relatório desenvolvido no Doutorado-Sanduíche (PDSE) realizado na Universidade Externado de Colômbia, onde tive a oportunidade, através de aulas e trabalhos de campo, discutir o espaço agrário colombiano e conhecer experiências alternativas ao modelo de desenvolvimento agrário/agrícola adotado no país.

Reconheço os limites e a complexidade que essa análise requer e busco caracterizar aspectos mais gerais sobre a questão agrária, como a alta concentração de terras, a especulação estrangeira, a violência, a expulsão e a ausência de políticas públicas para os camponeses. Em meio ao conflito presente no espaço agrário colombiano, apontamos experiências conhecidas ao longo dos trabalhos de campo, mas priorizamos a análise da cooperativa Ecomum, resultante do acordo de paz assinado entre as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (FARC) e o governo Manuel Santos. Essa cooperativa foi escolhida pelos ex-combatentes como meio coletivo de reinserção social e econômica.

Baseada nos princípios da Economia Solidária (autogestão, respeito à natureza, cooperação, solidariedade, comércio justo, outros), a Ecomum tem como base produtiva as atividades agrícolas (criação de búfalos, piscicultura, plantio de milho, mandioca, laticínios, cafeicultura, outros).

É desafiante o trabalho dessa cooperativa diante do não cumprimento de pontos essenciais do acordo, como o acesso à terra, a disponibilidade de infraestrutura, energia, água, apoio técnico, questões que limitam o fortalecimento econômico e social das cooperativas. Sem deixar de mencionar a violência e a perseguição aos ex-combatentes, que até o mês de março de 2020, contabilizavam 194 mortes.

Reconhecemos o avanço que o acordo de paz representou para a Colômbia após quase 50 anos de conflito armado. No entanto, a concentração da terra e dos seus bens comuns (água, ar, subsolo) voltados para o agronegócio e para especulação estrangeira ainda é uma realidade presente na Colômbia. Quatro anos não foram capazes de permitir o acesso e a titulação do que fora prometido. Por isso os/as ex-combatentes continuam lutando e resistindo com os pés sobre a terra.

A questão Agrária Colombiana

De acordo com relatório realizado pela OXFAM (2017), embora tenha ocorrido a redução da pobreza nos últimos 12 anos, Colômbia ainda apresenta alto nível de concentração de terras e aumento da desigualdade socioeconômica. Segundo Rodriguez, Camacho e Morales (2017) o processo de concentração de terras na Colômbia, é governado por lógicas históricas, econômicas e culturais devido à contínua expansão das fronteiras espaciais e territoriais (em lotes vagos nacionais, bens de uso público, terras privadas, territórios comunitários) e o controle do trabalho para acesso a novas fontes de recursos e riqueza.

Ainda segundo os autores, no final do século XX, especificamente em 1996, 45% das terras do país estava nas mãos de 0,4% dos proprietários, enquanto o 4,3% da superfície da terra correspondia aos 70% dos proprietários. Em 2002 cerca de 70% dos proprietários de prédios menores a 5 hectares contava com 4% das terras do país, enquanto 0,4% dos proprietários contava com 46% das propriedades.

Os dados apontam como as leis agrárias do século XX foram ineficazes na melhoria e equilíbrio da estrutura da propriedade, pois provocaram apenas a alta desigualdade existente. Essa desigualdade gerou uma série de conflitos por terra e território resultando em violência nos territórios

camponeses, indígenas e afro-colombianos. A ausência estatal e a intensa repressão aos movimentos campesinos contribuíram para o surgimento de guerrilhas que historicamente têm operado principalmente em territórios de colonização e fronteira com limitada presença estatal. Destacamos as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (FARC-EP) e o Exército de Libertação Nacional (ELN).

Além da violência provocada por guerrilhas rurais, paramilitares, no campo colombiano percebe-se o aumento da apropriação de terras e de bens comuns, por parte de investidores empresariais nacionais e estrangeiros, em detrimento das populações campesinas e pequenos produtores rurais em clara violação de suas formas consuetudinárias de acesso e uso da terra e seus direitos; processos que vem ocorrendo em terras da África e América do Sul. Denomina-se "acaparamiento" de terras, cujos efeitos sociais junto com a violência que assola o espaço agrário, têm causado o aumento da expulsão da população do campo. Segundo os dados do Centro Nacional de Memória Histórica (CNMH) publicados em 2015, estima-se que, nas últimas cinco décadas, mais de 7 milhões de pessoas (13% da população) foram forçadas a deixar seus locais de vida e se mover à força para cidades e outras regiões.

A atual configuração do campo agrário colombiano em benefício do setor agroindustrial reforça a disputa de terras e a pressão entre camponeses e latifundiários. De acordo com Darío Fajardo (2009) "O documento mais subversivo produzido nos últimos anos na Colômbia é o censo agrícola nacional de 2014", a partir do qual é possível visualizar a concentração da terra, na área produtiva e na pastagem, e a pequena área destinada a chamada agricultura familiar camponesa.

Conforme os dados apresentados pelo Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) sobre o uso da terra, a maioria das grandes propriedades é caracterizada pela subutilização da terra, em grande parte destinada a criação do gado de modo extensivo, que, além de uma contribuição nula à criação de empregos intensifica a deterioração dos solos e uma série de implicações ambientais. Desígnio estatal que amplifica a pobreza rural, a insegurança alimentar e a violência em todas as regiões do país.

Segundo Rodriguez (2015) existe dois tipos de ordenamento territorial nos dois espaços e nos dois modelos de desenvolvimento: o do agronegócio e o da pequena economia camponesa familiar e das economias próprias. Um que tende a ser mais subordinado à reprodução da vida no mesmo território e à sua sustentabilidade; e um arranjo territorial implantado com o princípio de eficiência, competitividade e geração de excedentes, atividades que chocam com formas preexistentes de apropriação do espaço e em particular do usufruto territorial.

De acordo com Bartra (2017) durante os séculos XIX e XX as mulheres e homens do campo combateram de distintos modos por terra e liberdade. Hoje o combate rural mais visível e defensivo é travado nos chamados territórios: espaços em disputa onde as comunidades indígenas e mestiças buscam preservar seu patrimônio e sua vida, ameaçadas por gananciosas corporações.

Dados apresentados por Barbieri (2011) apontam que embora somente 33% das terras estejam destinadas aos camponeses, estes contribuem com 51% da área colhida e 49% da produção agrícola, o que permite concluir que a produtividade por hectare na pequena produção camponesa é muito alta. De acordo com Fernandes (2014) apesar da pouca terra disponível para os camponeses, a Colômbia é o único país da América Latina onde os agricultores de base familiar produzem mais que a agricultura industrial capitalista. São responsáveis por 41% do valor da produção e 57% da oferta dos postos de trabalho.

Esses dados demonstram as potencialidades do modo de produção camponês como o aumento do emprego, a produção de alimentos sãos e o respeito a natureza, contrariando à aposta atual dos Estados Nacionais dos países latino americanos que optam pela acelerada expansão do modelo do agronegócio exportador de matérias primas, que explora a vida e os bens comuns (terra, água, ar, outros).

Diante desse modelo, o campesinato é essencialmente o símbolo e o sujeito sociopolítico da resistência (BARTRA, 2011). Mais do que resistência, que significa reagir a uma ação anterior e, assim, sempre uma ação reflexa, temos re-existência, quer dizer, uma forma de existir, uma

determinada matriz de racionalidade que age nas circunstâncias, inclusive reage, a partir de um *topoi*, de um lugar próprio, tanto geográfico como epistêmico (GONÇALVES, 2011).

Quase dois séculos de história do capitalismo no campo não foram suficientes para destruir essa classe social e cada vez mais demonstra não ser o único modelo de desenvolvimento da Agropecuária. Alternativas estão sendo construídas nos territórios de vida como estratégia de resistência, em comunidades indígenas, camponesas ou afro colombianas, que resistem em seus espaços mesmo com toda pressão estatal (dimensões federal, estadual e municipal), multinacional, paramilitar ou de dissidentes de guerrilhas ainda presentes na Colômbia.

Segundo Fajardo (2009), no espaço agrário colombiano, existem diferentes experiências de organizações camponesas que desenvolvem formas de produção comunitária. O modelo mais recente são os conselhos comunitários afrodescendentes que foram reconhecidos na constituição de 1991. Há experiências da economia indígena que são historicamente diferentes da tradição de povos nativos, outra tradição dos camponeses mestiços, outras dos povos afrodescendentes.

Priorizo a análise da organização Ecomum, porém não poderia deixar de citar brevemente experiências com as quais tive contato ao longo do estágio e que também demonstram a resistência camponesa através de atividades em Economia Social Solidária. Entendo que esta economia se configura enquanto alternativa de manutenção e reprodução das famílias no campo, pois através da sustentabilidade econômica e ambiental seria capaz de superar os entraves e as consequências negativas deixadas pela modernização da agricultura, dentre elas, o êxodo rural e a destruição do patrimônio ambiental.

Destaco a participação no Foro "Economias Propias y Agricultura Campesina, Familiar y Comunitaria" onde pude conhecer experiências da Associação de Conselhos Comunitários do Cauca (ANCOC). Dentre elas, a produção e exportação de panela orgânica por quilombolas que mesmo com dificuldades e enfrentamentos às multinacionais do setor da cana, produziam em seu território e exportavam para países como México e Espanha.

Em Madrid — Cundinamarca — tive a oportunidade de conhecer a Associação Herrera, criada em 2011, composta exclusivamente por mulheres que buscam hoje alternativas de produção e comercialização de leguminosas, flores, plantas medicinais, em oposição ao trabalho realizado anteriormente no agronegócio de flores presente na região, este que provocou vários danos a estas mulheres.

A partir destas experiências, entendo que a produção camponesa vem sendo inserida em novos mercados e novos circuitos mercantis. Ou seja, novas formas de cooperação local estão sendo descobertas. E os valores imateriais devem ser levados em consideração, como a reciprocidade e a solidariedade.

Acordo de paz e o surgimento das Economias Sociais do Comum – Ecomum

A partir do 'acordo de paz' firmado em 24 de novembro de 2016, as cooperativas em Economia Social e Solidária (ESS) passam a ser uma alternativa de reincorporação dos e das ex-combatentes no período pós-conflito. A cooperativa Economias Sociales del Común (ECOMÚN) foi criada com esse objetivo e seu trabalho vem sendo realizado desde setembro de 2017; sua função se estende a receber, administrar recursos de reintegração individual e coletiva, apoiando as cooperativas criadas em todo o país. Atualmente opera com mais de três mil ex-combatentes associados.

A espacialização da Ecomum se dá em nível nacional. Conta com aproximadamente 127 cooperativas, 30 delas legalizadas. Com 5.076 associados, 3.468 homens e 1.374 mulheres. Em sua maioria, são cooperativas multiativas e têm como base atividades agrícolas (criação de búfalos, plantio de batata, milho, macaxeira, avicultura, piscicultura, lacticínios, cafeicultura, artesanato, outros).

A base de ação a nível produtivo, social e econômico se orienta para promover a economia popular, campesina, social e solidária como modelo alternativo para o sustento da vida coletiva dos territórios. De acordo com Razeto (1997), a chamada "economia camponesa", com suas unidades familiares ampliadas, suas articulações em nível territorial e comunitário, suas

formas tradicionais de reciprocidade para enfrentar os requisitos variáveis e temporários da força de trabalho, tecnologias, meios de produção e financiamento, são indubitavelmente constituintes da economia solidária.

É uma estrutura organizativa que constrói relações em rede a partir de realidades e potencialidades dos territórios. Estes espaços são denominados Espaços Territoriais de Capacitação e Reincorporação Social (ETCRS), atualmente são 24 distribuídos em todas as regiões do país (ver tabela 1).

Tabela 1 – Espaços Territoriais de Capacitação e Reincorporação (ETCR)

Departamento	**Município**	**ETCRs**
Antioquia	Dabelba Remédios Ituango Anorí	ETCR Llanogrande ETCR Carrizal ETCR Santa lucia ETCR La plancha
Arauca	Arauquita	ETCR Filipinas
Caquetá	Motañita San Vicente de Caguán	ETCR Água Bonita ETCR Miravalle
Cauca	Buenos Aires Caldono Miranda Patía	ETCR El Ceral ETCR Los Monos ETCR Monterredondo ETCR El Estrecho
Cesar	La paz	ETCR San José del Oriente
Chocó	Carmen del Darién y Rio Sucio	ETCR Caracolí
Guaviare	San José del Guaviare San José del Guaviare	ETCR Las Colinas ETCR Charras
La Guajira	Fonseca	ETCR Pondores
Meta	La Macarena Mesetas Vista Hermosa	ETCR Yarí ETCR La Guajira ERCR La Reforma
Nariño	Tumaco	ETCR La Variante
N.de Santander	Tibú	ETCR Caño Indio
Putumayo	Puerto Asis	ETCR La pradera
Tolima	Planadas Icononzo	ETCR El Oso ETCR La fila

Fonte: Agencia para la Reincorporación y Normalización (2020).

O acesso e a titulação de terras pela cooperativa foram o primeiro ponto da agenda temática a ser abordado no marco da mesa de conversação entre o governo nacional e as FARC-EP em 2016. O objetivo da Reforma Rural Integral sugerida pelo grupo seria "contribuir com a transformação estrutural do campo, fechando as lacunas entre o campo e a cidade, criando condições para o bem viver para a população rural" (ACORDO DE PAZ FINAL, 2016, p. 5).

A ausência de políticas de distribuição de terras entre os projetos limita e muitas vezes impossibilita o desenvolvimento de projetos em Economia Solidária no espaço agrário, pois dificultam o acesso a créditos, a empréstimos que poderiam fomentar e potencializar estas experiências. Conforme Rodríguez (2015, p. 26):

> O acesso à terra é determinado pelo poder político e pelo poder econômico, de modo que, se a terra também não é distribuída, é por isso que é importante ter um entendimento abrangente da terra, como uma categoria política e econômica ligada ao poder, mas também como o substrato onde as plantas são cultivadas, isto é, a terra como um espaço vital, onde a vida cresce e se desenvolve.

Por não terem o acesso à terra assegurado pelo governo, o coletivo arrenda terras a campesinos que possuem lotes próximos aos ETCRS possibilitando que estes também possam associar-se às cooperativas vinculadas a Ecomum. É importante salientar que este impasse provoca vulnerabilidade dos projetos produtivos, pois a ocorrência de alguma intempérie na produção comprometerá o pagamento do arrendo e assim homens e mulheres correm o risco de serem expulsos de seus territórios.

Citamos a questão da terra por ser tema central, mas é importante salientar que este não foi o único descumprimento do acordo assinado em 2016. A precária infraestrutura dos territórios (energia, água, gás), a falta de assistência técnica, jurídica, de inserção de homens e mulheres ao sistema de saúde, a segurança, são algumas das questões que os ex-combatentes precisam enfrentar em seus territórios e continuar exigindo politicamente ações do Estado.

Em meio a tantos desafios, a cooperativa busca impulsionar, através de redes, a comercialização do que é produzido no campo e na cidade. De acordo com Bartra (2014) a realização progressiva e complexa de inumeráveis redes solidárias, sinergicamente integradas, não é nem uma ruptura imediata do sistema capitalista em uma determinada sociedade, nem tampouco uma reforma a tal sistema, mas a expansão efetiva de um novo sistema econômico, político e cultural anticapitalista que cresce negando-lhe as estruturas. Além das redes, também são realizadas, a nível nacional e até internacional, a participação em feiras, que buscam visibilizar e fortalecer o trabalho dos reincorporados.

Importante destacar, o interesse da Ecomum através de suas atividades é buscar a reincorporação coletiva, primando pelo trabalho em comunidade. Comunidade entendida como a expressão e o espaço de luta de interesses, articuladas as ações coletivas de reciprocidade e de reconhecimento (MEDINA, 2008).

Concordo que o acordo de paz foi um avanço e trouxe a oportunidade de a sociedade colombiana vislumbrar, depois de várias décadas, a ausência do cenário de confronto no espaço agrário (VILLAMIZAR, 2020). No entanto, é preciso ir além. O Estado necessita estar mais próximo aos territórios a partir das suas instituições e políticas públicas. Ouvindo o que homens e mulheres necessitam para impulsionar e garantir o desenvolvimento dos seus projetos produtivos. Acreditamos que esta ação consequentemente possibilitaria o aumento da produção e abastecimento agroalimentário interno.

A primazia de terras para o agronegócio exportador vem comprometendo o abastecimento de produtos agrícolas para o mercado interno e fazendo com que o país importe produtos até então produzidos historicamente em suas regiões como o café. De acordo com Villamizar (2010) as importações agrícolas e agroindustriais passaram de US $ 637 milhões em 1992 para US $ 5.786 milhões em 2015, ou seja, aumentaram 9,1 vezes. Este panorama representa o aumento da insegurança alimentar do país, principalmente nos grupos mais pobres localizadas nas zonas rurais.

Entendemos que há um horizonte a ser construído junto a Ecomum, pelo governo, movimentos sociais, universidades, que enxerguem as potencialidades estratégica que esses projetos têm. E que, para além da produção e acesso aos mercados, isso possibilitaria a reincorporação efetiva de homens e mulheres que almejam viver de maneira digna em seus territórios.

Considerações Finais

A alta concentração de terras na Colômbia e a primazia do Estado em apoiar projetos de agropecuária extensiva causam impactos socioambientais de várias magnitudes, como a expulsão de camponeses, permanência de guerrilhas, violência paramilitar, destruição da natureza e o número elevadíssimo de assassinato de líderes sociais, outros. Consequências que expressam o conflito e a tensão permanente no espaço agrário e a centralidade histórica da questão agrária colombiana.

Em meio a essa tensão, vislumbramos experiências e resistências que estão sendo construídas desde abaixo, em territórios camponeses, afro-colombianos e indígenas com princípios de solidariedade, respeito à natureza e autonomia territorial que se contrapõem ao paradigma desenvolvimentista do capitalismo agrário.

Destacamos a importância da Economia Social e Solidária como base para as atividades produtivas que emergem no espaço agrário colombiano e como este paradigma coaduna com os princípios da Economia Camponesa. Trazemos para análise a cooperativa Ecomum. Resultante do acordo de paz de 2016, esta foi o meio escolhido pelos ex-combatentes para reincorporação coletiva. Espacializa-se em todo território nacional, conta com mais de 3.000 associados e explicita uma gama de lutas, dentre elas, o acesso a terras para desenvolvimento dos projetos produtivos.

Há três anos, homens e mulheres diante de muitas dificuldades mostram suas potencialidades através da produção prioritariamente agrícola que poderia, estrategicamente, ser aproveitada pelo governo em suas várias dimensões para produção de alimentos e abastecimento interno, diminuindo as importações e garantindo a segurança alimentar do país.

Acreditamos que os projetos produtivos devem ser apoiados para ir além dos seus territórios, tanto no campo como na cidade, visibilizando assim as colheitas até então invisíveis (BARTRA, 2011) pela sociedade colombiana, amenizando o estigma que estes homens e mulheres carregam e possibilitando a inserção social e econômica destes de maneira efetiva.

Presente na sigla da cooperativa, o princípio e a prática social do comum devem estar presentes no cotidiano dos Espaços Territoriais de Capacitação e Reincorporação (ETCR), onde a associação política e econômica fortalecerá e viabilizará conquista de direitos comuns e sua autonomia.

REFERÊNCIAS

BARBIERI, F. **Globalización, libre comercio y desarrollo rural.** [*S.l.:s.n.*], 2011. Conferencia dictada em el marco de la cátedra Manuel Ancízar "Tierras y issealda" de la Universidad Nacional de Colombia. 12 de mayo de 2011.

BARTRA, A. **Os Novos camponeses:** leituras a partir do México profundo. São Paulo: Cultura Acadêmica; Cátedra Unesco de Educação do Campo e Desenvolvimento Rural, 2011.

BARTRA, A. Resistir em los pies sobre la tierra: experiencia mexicana. *In:* RODRÍGUEZ M; CAMACHO; MORALES (Ed.). **Concentración, acaparamiento de tierras, desarrollo rural y derecho a la alimentación**. Bogotá: FIAN-Colômbia; ICANH-Universidad Externado de Colombia. 2017.

CNMH. **Em nación desplazada:** informe del desplazamiento forzado em Colombia. Bogotá, D.C: CNMH–UARIV, 2015. Disponible em: https://bit.ly/29uyNzv. Acceso en: 25 fev. 2020.

COLOMBIA. Presidencia de la República. Oficina del Alto Comisionado para la Paz. **Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera**. [S.l.:s.n.], 2016.

DANE–DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO NACIONAL DE ESTADÍSTICA**. Tercer Censo Nacional Agropecuario**: hay campo para todos. Bogotá: DANE, 2016.

FAJARDO, M. D. **Territorios de la agricultura colombiana.** Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2009.

FERNANDES, B. M. Cuando la agricultura familiar es campesina. *In:* HIDALFO, F. **Agriculturas campesinas em Latinoamérica:** propuestas y isseal. Quito: Editorial IAEN, 2014.

MEDINA, P. (Coord.). **Educación intercultural em América Latina:** memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas, UPN/PLAZA y VALDÉS/CONACYT, México. [*S.l.:s.n.*], 2008.

OXFAM. **Radiografía de la issealdade:** lo que nos isse el último censo agropecuário sobre la distribución de la tierra en Colombia. [*S.l.:s.n.*], 2017. Disponible en: https://goo.gl/Tb7BKz. Acceso en: 18 fev. 2020.

RAZETO, L. **En el factor "C" "Charla de Luis Razeto", Escuela de Cooperativa "Luis Arrona".** *S.l.:s.n.*], 1997.

PORTO-GONÇALVES, C. W. **A Reinvenção dos Territórios na América Latina/Abya Yala.** [*S.l.*]: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigações Sociais, 2012.

RODRÍGUEZ M; CAMACHO; MORALES (Ed.). **Concentración, acaparamiento de tierras, desarrollo rural y derecho a la alimentación**. Bogotá: FIAN-Colômbia; ICANH: Universidad Externado de Colombia, 2017.

RODRÍGUEZ, F. B. Economías para la paz enmedio de la guerra: el reto de la economía social. *In:* EL TEMA de tierras y desarrollo rural en el acuerdo preliminar para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera: reflexiones preliminares. Bogotá: Corporación Grupo Semillas, 2015.

VILLAMIZAR, J. C. La reforma agraria: la paz con las farc, un compromiso aplazado de nuevo. **Anuário Colombiano de Historia Social y de la Cultura**, v. 47, n. 1, p. 231-263, 2020.

13 A LUZ DE MARGHE (RITA), NASCE UMA NOVA ESPERANÇA: MEMÓRIAS DE UMA CAMPONESA DO OESTE POTIGUAR

Ana Cláudia de Andrade Costa
Kyara Maria de Almeida Vieira

Em tempos de ataques diretos às pesquisas da área da Ciências Humanas e Sociais, o capítulo que aqui apresentamos surge como um ato de resistência. Resultado de uma pesquisa[48] desenvolvida em cinco (5) Projetos de Assentamento (P. A.) do Oeste Potiguar, a partir dela não apenas dados foram coletados, mas também ocorreu o encontro (de sonhos) de uma jovem moça trilhando seus caminhos acadêmicos e uma mulher que já havia trilhado uma longa e bonita caminhada de luta pelo acesso à terra. Estas linhas grafadas produzem/produziram afetos que se reatualizam. Inclusive a saudade daquela manhã de domingo, com cheiro de café quentinho, pamonha, risos frouxos e a presença forte de Dona Rita.

A História produz a possibilidade de nos dar acesso às experiências de pessoas que vivem às margens, esquecidas e/ou silenciadas pela sociedade. Mas são essas histórias que nos dão sentido e nos instigam a estudá-las porque suas vidas são menos prováveis de serem documentadas nos arquivos (THOMPSON, 1992).

48 A pesquisa foi desenvolvida a partir de projeto da Iniciação Cientifica (UFERSA) vinculado ao curso de Licenciatura Interdisciplinar em Educação do Campo, e teve parte financiada pelo CNPq. Parte dos resultados da pesquisa foi apresentada no Relatório Final da Iniciação Científica (UFERSA/ CNPq) e no Seminário de Iniciação Científica (*SEMIC-UFERSA*).

O que acontece é que em muitas vezes temos dificuldade de considerar como acontecimentos reais o que não fora vivenciado por todas as pessoas ou por aquelas consideradas "dignas" de compor as histórias aqui publicitadas. Essa pesquisa foi desenvolvida através da história oral, a partir de entrevista semiestruturada[49], e dos retalhos de memórias que bordam novas histórias. O método de história oral tem trazido grandes possibilidades para a investigação das experiências dos sujeitos históricos; a partir da memória tem-se a (re) significação das narrativas sobre si e sobre o mundo (VIEIRA, 2016).

Desta feita, o objetivo principal desse capítulo é analisar a história de vida de uma das colaboradoras da nossa pesquisa, dando destaque às memórias e à produção de saberes existentes no meio rural. Como afirma Patai (2010, p. 19) "[...] não há vidas sem sentidos, e não há histórias de vida sem significado. Existem apenas histórias de vida com as quais nós (ainda) não nos preocupamos". Nesse sentido precisamos dizer que aquilo que é significativo continua vivo, e faz parte da construção social da memória.

Dito isto, o nosso capítulo será centrado nas narrativas e nas memórias de Dona Rita, que faleceu poucos meses antes de terminarmos esse texto[50]. Rita é o diminutivo do nome italiano *Margherita*, que deu origem à Margarida, do latim *Margarita*, que quer dizer literalmente "pérola". Para os gregos significa "criatura de luz" e era assim que Dona Rita, uma camponesa potiguar, se mostrava: iluminada, rara, valente. Tinha a delicadeza e a alegria de uma margarida que torna o ambiente agradável, e a força e teimosia das flores da caatinga que insistem em aflorar mesmo em tempos difíceis.

---

49 Os recortes da entrevista são colocados no capítulo tal qual foram ditos por nossa colaboradora em respeito à sua forma de falar. Encontra-se destacado em itálico ao longo do texto.

50 Além de toda riqueza de detalhes e da complexidade das experiências narradas por Dona Rita sobre os povos do campo, o que por si só justificaria esse texto, também aqui o escrevemos com o propósito de homenageá-la, tendo em vista que a sua trajetória de luta e o legado que deixou para quem teve o privilégio de conviver com ela, sendo ou não membros do MST.

Nascida no dia 24/10/1945 na cidade de Mossoró-RN, casou aos 27 anos, teve 13 filhos, 13 netos e 3 bisnetos. Perdeu seu esposo e com 55 anos ficou sozinha com seus/as filhos/as, enfrentando as batalhas diárias. Um dos seus grandes sonhos era dar uma casa para sua filha, mas não tinha condições financeiras para tal. Então soube, através de uma amiga, que estavam ocupando uma terra na estrada entre Mossoró-RN e Baraúnas-RN (às margens da Rodovia RN-015). Dona Rita foi em busca de seu sonho, e ficou acampada junto aos companheiros/as, buscando um pedaço de chão:

> *Muler, é o seguinte: quando surgiu que ia ocupar essa terra, [...] fiquei balanciada pa vim, pá num vim. Aí quando foi um dia, chegou uma amiga minha e disse: Rita, mulher vamos! Cê vai? Eu digo: muler eu num sei se eu vou não. Achava tão difícil, porque eu não tinha transporte para vim de Mossoró prá cá, né? Aí quando foi [...] eu digo: mulher, eu vou testar, um dia vou testar, se der certo, eu fico. Aí quando foi com três dias, eu disse para ela que ia, nós viemos a pé, lá do Belo Horizonte*[51] (RITA, 2017).

O acampamento iniciou em 2004, e depois de muita resistência, conseguiram as casas em 2008. Finalmente Dona Rita conseguiu dar a casa para sua filha, de quem se tornou agregada[52], no assentamento que ela ajudou a fundar: o Projeto de Assentamento (P.A) Nova Esperança este que em 2018 (momento da pesquisa) tinha 175 moradores/as.

---

51 Belo Horizonte é um dos 31 bairros localizado na cidade de Mossoró, no estado de Rio Grande do Norte. Neste bairro existem 25 ruas. Disponível em: https://applocal.com.br/bairro/belo-horizonte/mossoro/rn. Acesso em: 12 jun. 2019.

52 Agregados/as são pessoas que construíram/constroem casas nos Projetos de Assentamentos depois da efetivação dos mesmos. Quem tem esse direito são filhos ou pais e mães dos/as assentados/as.

O P. A. Nova Esperança tem uma estreita relação com o MST[53], aspecto que o diferencia dos outros quatro assentamentos pesquisados[54]. Dona Rita nos relatou que a dinâmica de organização do P. A. Nova Esperança se dá de acordo com as práticas do MST. No assentamento tem duas associações, como cita a mesma: *"[...] É porque nós somos uma associação do MST, somos 55 famílias; só o resto é do sindicato*". Dona Rita era militante do movimento e não escondia o respeito pelo MST.

Questionamos Dona Rita sobre os meios de sobrevivência do assentamento, e se o assentamento recebeu ou recebia assistência técnica. Ela nos relatou que não, que tudo de assistência que tinha de receber já receberam e o meio de sobrevivência são: *"[...] Na agricultura, que todos prantam* (sic), *que tem como se manter né? Mas quando num tem, tem que ir pra rua, porque num vai morrer de fome".*

E a mulher que fez parte de uma ocupação para conseguir dar uma casa para sua filha, não apenas passou a morar no assentamento, mas ampliou a presença de sua família:

> [...] Eu vim pra minha filha, porque ela não tinha condições de possuir uma casa, e nem eu de dar uma casa a ela. Eu digo, eu vou dar uma agora [...]. Fiquei e venci, estou vencendo, aí trouxe mais três filhos e pronto.

Junto com o sonho e a luta de amparar filhas/os dando-lhes moradia, a mesma realizou outro grande sonho que foi formar três das suas filhas no primeiro curso do Rio Grande do Norte voltado para as populações do campo, o Pedagogia da Terra, realizado pela Universidade Estadual do Rio Grande do Norte, em 2006:

---

53 "O Movimento Sem Terra está organizado em 24 estados nas cinco regiões do país. No total, são cerca de 350 mil famílias que conquistaram a terra por meio da luta e da organização dos trabalhadores rurais. Mesmo depois de assentadas, estas famílias permanecem organizadas no MST, pois a conquista da terra é apenas o primeiro passo para a realização da Reforma Agrária". Disponível em: https://mst.org.br/quem-somos. Acesso em: 19 mar. 2020.

54 A pesquisa também foi realizada nos Projetos Assentamento Nova Vida (Upanema-RN), São Manoel e Tabuleiro Grande (Apodi-RN), Prof. Maurício de Oliveira (Assu-RN).

> Ah, foi um sonho, vixi Maria! Eu dizia a meu Deus, dizia assim: Jesus, o Senhor é maravilhoso, só assim agora, eu vou formar minhas filhas. Meu pai eterno, obrigado. Foi a maior alegria da vida. Eu me ofereci até para cozinhar (RITA, 2017).

O esmero de Dona Rita quando falava do curso demonstrava quanto valorizava a Educação. Ela narrou como o Curso de Pedagogia da Terra anunciou novos tempos para jovens, mulheres e homens do campo. Uma luta diária para conseguir resistir aos percalços encontrados. Ela nos disse que se ofereceu para fazer a comida dos/das estudantes pelo fato das filhas estudarem, mas também gostar das/dos outros estudantes de forma especial: *"[...] eram meus filhos, eles me respeitavam sabe, me cativavam demais, eu tenho um amor grande por todos".*

É importante frisar que o curso de Pedagogia da Terra é oriundo das lutas dos Movimentos Sociais para que as populações do campo tenham acesso à uma educação gratuita e de qualidade, rompendo com o histórico processo de exclusão educacional das populações campesinas.

> A Educação do campo é uma modalidade de ensino que tem como objetivo a educação de crianças, jovens e adultos que vivem no campo. Portanto, trata-se de uma política pública que possibilita o acesso ao direito à educação de milhares de pessoas que vivem fora do meio urbano e que precisam ter esse direito garantido nas mesmas proporções em que é garantido para a população urbana (RODRIGUES; BONFIM, 2017, p. 1374).

Com o intuito de reivindicar os direitos dos povos campesinos, a educação do campo vinha sendo fortalecida nos últimos anos, e passou a ter maior visibilidade sobretudo entre os anos de 1997 e 2004, em razão de reivindicação dos diversos movimentos sociais e organizações. Assim, no período supracitado

> [...] aconteceu a espacialização da Educação do Campo através de diversos movimentos e organizações. A criação de cursos novos e a difusão do referencial teórico nas escolas geraram experiências que foram desdobradas em reflexões, estudos e pesquisas. Nesse processo foram envolvidos outros movimentos camponeses, como o Movimento

> dos Pequenos Agricultores–MPA, Movimento dos Atingidos por Barragens–MAB, Movimento das Mulheres Camponesas–MMC (FERNANDES; MOLINA, 2005, p. 12).

Algumas conquistas podem ser percebidas a partir de documentos legais e de políticas públicas (Diretrizes da Educação do Campo/ PRONERA[55]/ PROCAMPO[56]). Dentre as conquistas asseguradas à população do campo está o direito ao acesso à escola no campo, em seu lugar de origem, com uma educação que atenda às especificidades da sua realidade. Conseguir um curso de formação de professor/a para atuar no campo, foi um grande marco para a população camponesa do Brasil e do Oeste Potiguar.

O curso de Pedagogia da Terra é um exemplo dessas conquistas, e da resistência dos movimentos sociais. Dona Rita citou que o MST foi um dos precursores na luta para a efetivação do curso na cidade de Mossoró-RN. O brilho nos olhos da mesma quando falava dos "seus meninos e meninas", como dizia ela, nos fez pensar nas mães e nos pais desses sujeitos que saiam/ saem de casa em busca de um sonho, e na importância dos Movimentos Sociais para a luta em defesa de direitos para as pessoas menos favorecidas.

Em seus relatos Dora Rita se colocava no lugar de provedora, da que definia a vida dos filhos/as. Ao mesmo tempo em que assumia papeis associados ao masculino (força, coragem, provedora e ordenadora de filhos/as), também assumia papeis de afeto, amor, cuidados do espaço doméstico e da alimentação. Como afirma Louro (2000, p.11), "A inscrição dos gêneros — feminino ou masculino — nos corpos é feita, sempre, no contexto de uma determinada cultura e, portanto, com as marcas dessa cultura". Todavia,

---

55 PRONERA: O Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária criado no ano de 1998 propõe e apoia projetos de educação voltados para o desenvolvimento das áreas de reforma agrária. Disponível em: http://www.incra.gov.br/educacao_pronera. Acesso em: 19 mar. 2020.

56 PROCAMPO: O Programa de Apoio à Formação Superior em Licenciatura em Educação do Campo apoia a implementação de cursos regulares de licenciatura em educação do campo nas instituições públicas de ensino superior de todo o país, voltados especificamente para a formação de educadores para a docência nos anos finais do ensino fundamental e ensino médio nas escolas rurais. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/tv-mec. Acesso em: 19 mar. 2020.

essas inscrições não são imutáveis ou inquestionáveis: "[...] homem e mulher não é um simples fato ou uma condição estática, e sim uma construção ideal forçosamente materializada através do tempo" (BUTLER, 2003, p.18).

Dona Rita, mesmo sendo uma das pessoas que mais lutou para permanecer na terra, que lutou em busca de melhorias para sua comunidade e que nunca permitiu que seu marido mandasse nas suas escolhas, em alguns momentos fazia discursos em relação às mulheres que nos inquietavam, quando citou, por exemplo, que *"[...] A unidade das mulheres é mais ambiciosa do que os homens, né? Elas botavam os homens na perdição* (RITA, 2017).

Ao afirmar "Elas botavam os homens na perdição" Dona Rita atualiza a percepção cultural de que as mulheres trazem perigo. Como afirma Ferreira (2002, p. 11):

> Partindo do fato de que a bíblia é um "documento" fundador da civilização ocidental cristã, destaca-se que nela foi construída a primeira imagem da mulher, Eva. Criada a partir de uma costela de adão, ela já nasce como um ser inferior ao homem. E devido à tentação exercida sobre ele, provocou a "queda" a perda do paraíso. Daí a face negativa associada a mulher (FERREIRA, 2002, p. 11).

No relato de Dona Rita, não partia do homem a ideia de sair, de ir para a bodega[57]; partia das mulheres, "maliciosas e astutas". Dialogando com o autor acima citado identificamos a relação da tentação de Eva para com Adão, e a tentação das mulheres do curso para irem a bodega se divertir, insistindo e convencendo Kezim (colega de turma das estudantes do Curso de Pedagogia da Terra) a levá-las à bodega, já que só podiam sair na companhia de um homem:

> Elas diziam assim, peça a Dona Rita, que ela só deixa se você for, que era um rapaz chamado Kezim, uma pessoa mermo amoroso, tudo delas era Kezim, Kezim, num sei o que, chamando ele pra conversa [...] Tinha

57 Segundo o Dicionário Online de Português (DICIO) bodega é Pequeno armazém onde se comercializam produtos de primeira necessidade, artigos diversos etc.; venda, comércio. Disponível em: https://www.dicio.com.br/bodega. Acesso em:11 fev. 2020.

> a budega lá em Dior. Elas dizia: Dona Rita? Eu digo: Que é? "Vamo saindo". "Pra onde?" "Vou ali". "Venha logo viu, tou aqui esperando. Vou cuspir no chão viu, esperando vocês (RITA, 2017).

A narrativa de Dona Rita não apenas indica que as mulheres não tinham autonomia para saírem a sós, mas, recoloca a necessidade de ter olhos que as vigiassem e as corrigissem caso fizessem algo "errado" aos olhos masculinos. Mesmo Kezim sendo amoroso, mesmo sendo uma mulher (Dona Rita) que dava a permissão para "as moças da Pedagogia da Terra" saírem para a bodega, os olhos e a presença do masculino era a "segurança" que essas mulheres teriam seus cuidados e não fariam "nada de errado".

Mas, mesmo pensando que mulheres são astutas, mesmo dando ao masculino lugar de controle dos corpos das mulheres, Dona Rita as permitia ir para a diversão (a bodega), sob os cuidados de um homem que era de sua "confiança". E essa narrativa reforça os preceitos do patriarcado e da dificuldade de conjugar ser mulher e ter liberdade em nossa sociedade.

Além de considerar a escolha de religiosa de Dona Rita (Católica) é preciso considerar sua educação, posto que era uma mulher com mais de 60 anos, que atravessou a segunda metade do século XX num Brasil conservador sob o julgo da Ditadura Civil Militar (1964-1985), esta que travou ainda mais as mudanças quanto aos direitos das mulheres sobre si próprias. Essas percepções dos papeis distintos e hierárquicos para homens e mulheres não se limitam a uma determinada classe. Como afirma Grünnagel (2015, p. 1):

> Isso é em todas as classes. O que talvez mude seja o nível de desenvolvimento cultural de algumas camadas da sociedade, muito pequenas, talvez mais cosmopolitas, ou que têm uma formação educacional, cultural, mais privilegiada. Nelas isso tem diminuído. Mas é muito minoritário. É um país extremamente machista, o Brasil (GRÜNNAGEL, 2015, p. 1).

Dona Rita questiona a fixidez das identidades, posto que não foi uma mulher submissa, porque ela não se colocava enquanto sujeito que aceitava ser dominada (mesmo autorizando Kezim a vigiar as alunas do Pedagogia da Terra), que nunca permitiu que seu marido interferisse nas suas escolhas: *"[...] eu dizia muito a ele: nem eu mando na sua vida e nem você manda na*

minha, pronto! E vivemos 35 anos". Sem nunca ter ido à escola, Dona Rita fez circular a dança das identidades, rompeu alguns grilhões ao assumir posições e liderar sua própria vida em muitos momentos.

Ainda nas suas múltiplas posturas, ela também não aceitava as filhas e netas usarem roupas curtas, era contra mulher ir para bares e a afirmou: *"[...] Eu acho que cada pessoa deve conhecer seu lugar, né"?* E ratifica*: "Cada pessoa tem um jeito, eu fui criada desse jeito"*. Reconhecer que a "criação", a forma como fomos educados/as nos orienta a estar no mundo, a ler o mundo, embora destaque o papel da cultura, tais falas foram usadas por Dona Rita para justificar sua opinião quanto a "*cada pessoa deve conhecer seu lugar"*. Nesse sentido, nossa colaboradora não esteve imune aos tentáculos da nossa cultura, que ainda mantem ideal do sujeito unívoco e centrado (HALL, 2005); cultura a partir da qual aos homens é reservado a liberdade, os espaços públicos e as diversões a partir do exercício de sua sexualidade, e às mulheres é reservado a contenção, os espaços privados, cuidados com a casa e a família, a castidade/ virgindade e fidelidade aos seus esposos.

Acontece que as identidades apresentam mudanças, estas que ocorrem de acordo com as experiências vivenciadas, e por isso as percepções de Dona Rita também vivenciam mudanças. Mesmo estabelecendo regras para os corpos de suas filhas e netas, estas já assumiam posturas diferentes das de Dona Rita. Segundo Hall (2005, p. 7), "(...) as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, visto como um sujeito unificado".

A doce e afetuosa, brava, séria Rita seguiu contando sua experiência no assentamento que ajudou a construir, dizia dos dias de muita luta, que comandava moradores junto com mais dois colegas. Ela era uma grande referência na comunidade. Em seu relato, afirmou:

> Logo eu trato eles bem, eu respeito eles, eu converso com eles, eles vêm aqui, muitas das vezes: "Dona Rita, vim aqui pra senhora me dar isso assim, assim, resolver isso por mim. Eu posso fazer?" Eu digo assim: Senta aí, vamos conversar, vamos ver, se num der certo você vai simbora (sic), se der, você vai fazer (RITA, 2017).

Partindo dessa visão percebemos que Dona Rita se colocava como mãe, protetora, que indicava o caminho certo, uma espécie de conselheira que definia a vida dos/as filhos/ e daqueles/as que a buscavam. Os moradores do P.A Nova Esperança e os/as estudantes do Curso de Pedagogia da Terra construíram laços afetivos e realizaram sonhos junto com Dona Rita. Como bem diz Ricoeur (1965/1977 apud MEDEIROS, 2015, p. 17-18):

> [...] esse termo — sonho — não é um termo que fecha, mas que abre. Não se fecha sobre um fenômeno até certo ponto marginal de nossa vida psicológica, sobre a fantasia de nossas noites, sobre o onírico. Ele se abre a todas as produções psíquicas enquanto são análogas ao sonho, na loucura e na cultura, quaisquer que sejam seu grau e o princípio desse parentesco.

Esse sonho foi idealizado por muitos durante muito tempo, e foi realizado depois de muitos sacrifícios. Como diz Ricoeur (1965/1977), sonhos que abriram clareiras para trilharem novos caminhos e Dona Rita sentia-se orgulhosa de ter feito parte desse processo: *"[...] A faculdade foi um exemplo, pra nós e pra quem estudou, porque foi dentro da faculdade que eu aprendi amar as pessoas"*. A narrativa de Dona Rita nos faz pensar na importância das relações, mas também na importância de acessar uma educação gratuita e de qualidade. O que era um sonho de Dona Rita estava relacionado com a possibilidade de mudança de vida para suas filhas e pessoas que conheceu durante o curso Pedagogia da Terra e, nesse sentido, a Educação do Campo rompeu com a visão do campo apenas como fator produtivo, apresentando-nos o campo como espaço de vida e resistência, onde camponeses/as lutam por acesso e permanência na terra, com vistas a fortalecer e garantir um modo de viver que respeite as diferenças quanto à relação com a natureza, com o trabalho, com a cultura, com as pessoas (FERNANDES; MOLINA, 2005, p. 09).

Ao concluirmos esse texto, destacamos a importância das memórias, que nos trouxeram sentimentos distintos, ora de saudade, ora de alegria por termo tido a oportunidade de dialogar com Dona Rita e tê-la como uma colaboradora da nossa pesquisa.

Nos depararmos com as reminiscências estimuladas pela (re) escrita de um trabalho nos permite pensar que não somos mais os/as mesmos/as, percebemos que a vida, os sentimentos, os fatos não permanecem iguais. Tudo muda, ganha um novo significado dentro daquilo que foi/é singular em um dado momento. Mas, acima de tudo, a pesquisa ratifica que "É preciso conhecer, reconhecer, [...] respeitar e afirmar a diversidade sociocultural dos povos que vivem/habitam no campo e do campo" (QUEIROZ, 2011, p. 43).

Para além das memórias afetuosas, do sorriso, da voz doce e do café quentinho de Dona Rita, podemos conhecer outras realidades, descobrir outros lugares e ter contato com histórias de pessoas que continuam a existir e resistir no semiárido rural nordestino. Ao centrar-se nas narrativas de Dona Rita, esse texto reverbera as memórias de uma camponesa forte, meiga e valente que, mesmo diante dos desafios de ser mulher na nossa sociedade, deixou um legado de lutas, vitórias e inspiração para gerações vindouras, já que sua trajetória borra a percepção tão naturalizada ainda de que o rural se trata apenas de do produtivismo, onde o campo só é visto como lugar de produção de mercadorias e não como espaço de vida (FERNANDES; MOLINA, 2005).

Por fim, a partir da experiência de Dona Rita, destacamos que suas histórias nos trouxeram a complexidade da vida com uma mistura de poesia e crueza, nos mais variados espaços. Percebemos que é possível atravessar diferentes temporalidades, nos possibilitando compreender a multiplicidade do que podemos ser enquanto sujeitos de nossa própria história. Esperamos então que nosso texto permita, a partir da luz de Marghe (Rita), nascer uma nova esperança.

REFERÊNCIAS

BUTLER, J. **Problemas de gênero**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

FERNANDES, B. M.; MOLINA, M. C. **O Campo da educação do campo**. [*S.l.:s.n.*]2005. Disponível em: https://bit.ly/2FtohNJ. Acesso em: 16 jul. 2019.

FERREIRA, C. A. **A Mulher na literatura portuguesa**: sua imagem e seus questionamentos através do gênero epistolar. São Paulo: FFLCH, 2002. p. 48-60.

GRÜNNAGEL, C. No Brasil, mesmo as mulheres são machistas: [entrevista com] Bernardo Ajzenberg. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea,** n. 45, 2015. Disponível em: https://bit.ly/2H1nW5p. Acesso em: 29 maio 2019.

HALL, S. **A Identidade cultural na pós-modernidade.** Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

LARROSA, J. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**, n. 19, jan./abr. 2002. Tradução João Wanderley Geraldi. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/rbedu/n19/n19a02.pdf. Acesso em: 14 set. 2020.

LOURO, G. L. **O Corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

MEDEIROS, J. T. Paul Ricoeur, leitor de Freud: contribuições da psicanálise ao campo da filosofia hermenêutica. **Natureza humana**, v. 17, n. 1, 2015. Disponível em: https://bit.ly/33yU7AS. Acesso em: 14 set. 2019.

PATAI, D. **História oral, feminismo e política**. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

QUEIROZ, J. B. P. A Educação do campo no Brasil e a construção das escolas do campo. **Revista Nera**, v. 14, n. 18, p. 37-46, jun. 2011.

RICOEUR, P. **Tempo e narrativa**: tomo I. Campinas: Papiros, 1994.

RODRIGUES, H. C. C.; BONFIM, H. C. C. A Educação do campo e seus aspectos legais. *In:* SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE REPRESENTAÇÕES SOCIAIS, SUBJETIVIDADE E EDUCAÇÃO, 4., 2017, Curitiba. **Anais [...].** Curitiba: Sirsse, 2017. p. 1-15.

THOMPSON, P. **A Voz do passado–história oral.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VIEIRA, K. M. A. **A Única coisa que nos une é o desejo:** produção de si e sujeitos do desejo na vivência do homossexualismo em Campina Grande-PB. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2006.

VIEIRA, K. M. A. **História e memória**: comunidades rurais do semiárido nordestino e suas práticas culturais. Mossoró: UFERSA, 2016. Projeto de Pesquisa PIBIC.

14 A FESTA DO MANGUE NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO CUMBE/CE: DAS SUAS HISTÓRIAS, VALORES CULTURAIS E LUTAS

Antônio Marcos dos Santos Souza
Gerciane Maria da Costa Oliveira
Kyara Maria de Almeida Vieira

Introdução

Neste capítulo iremos tratar sobre o evento tradicional denominado Festa do Mangue que acontece anualmente na Comunidade Quilombola do Cumbe, Aracati-CE. De antemão, é de suma importância frisar que essa festa não se reduz a um evento descontextualizado e tampouco sem significados. Enquanto um acontecimento[58], nos permite ir mais além na tentativa de discutir os valores culturais e a complexidade que envolve a Comunidade Quilombola do Cumbe.

Nosso nível de compromisso com este capítulo requer não apenas tratar sobre Festa do Mangue como se fosse algo isolado, mera diversão e sem fundamento, mas também colocar em questão a sua importância para a identidade local, os fatores que contribuíram e contribuem fortemente para a sua concretização.

58 Acontecimento aqui terá o sentido atribuído por Foucault (2000, p. 272-273): "Acontecimento: é preciso entendê-lo não como uma decisão, um tratado, um reino ou uma batalha, mas como uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se amplia e se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada".

Neste sentido, para uma melhor compreensão, falaremos sobre a Comunidade Quilombola do Cumbe e seus valores culturais. Em seguida, colocaremos em pauta os aspectos que compõem a emergência da Festa do Mangue. E, por último, iremos me deter sobre a Festa do Mangue trazendo algumas informações gerais do evento. Como procedimentos metodológicos da pesquisa, foram realizadas: i) pesquisa bibliográfica; ii) pesquisa de campo com a realização de entrevistas, e registro fotográfico. Para este capítulo, faremos o diálogo com referências bibliográficas e as fotografias.

Pensando na fotografia enquanto documento, é preciso considerar que "[...]toda fotografia assim como os acontecimentos que esta registra — ao contrário de apontarem para um passado inacessível — são potencialmente históricas e levam os sinais e rastros do seu tempo" (BORGES, 2007). Entretanto, como qualquer fonte histórica, a fotografia não é uma representação fiel dos fatos nem testemunham por si só o passado. Ao cristalizar um fragmento da realidade pretérita, uma pequena porção do mundo, "O papel da fotografia é conservar o traço do passado ou auxiliar as ciências em seu esforço para uma melhor apresentação da realidade do mundo" (DUBOIS, 2009, p. 30).

A Comunidade Quilombola do Cumbe e seus patrimônios

A comunidade Quilombola do Cumbe está situada no litoral leste do Ceará e estima-se que se componha de cerca de 105 famílias remanescentes de Quilombola. É impossível falar do Quilombo do Cumbe sem imergir no conjunto de bens culturais em suas duas dimensões (material e imaterial)[59] que caracterizam a comunidade e se associam efetivamente às memórias sociais

59 De acordo com a Constituição Federal Brasileira (1988), em seu Art. 216, constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, quais sejam: a) As formas de expressão; b) Os modos de criar, fazer e viver; c) As criações científicas, artísticas e tecnológicas; d) As obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; e) Os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

e aos traços identitários do povo quilombola do Cumbe. Vale ressaltar que "a identidade, então, costura [...] o sujeito à estrutura" (HALL, 2003, p.12), e as várias identidades que se pode assumir são, por vezes, contraditórias.

É em torno dessas percepções que os membros da Associação Quilombola desempenham suas atividades em favor da promoção de preservação de tudo aquilo que eles consideram patrimônio e que pode ser imprescindível para o bem viver, como para a manutenção da sua identidade e de sua vivência coletiva.

> A Comunidade Quilombola do Cumbe certificada pela Fundação Cultural Palmares em dezembro de 2014, ficou conhecido no Ceará inteiro por produzir uma das melhores cachaças do estado e considerada a melhor da região. Era afamada a cachaça produzida nos engenhos e sítios do Cumbe. Porém, poucas informações e registros documentais encontraram sobre as pessoas que trabalhavam desde o preparo da terra a produção da cachaça (NASCIMENTO; LIMA, 2017, p. 6).

A comunidade Quilombola do Cumbe é contornada por belas praias e dunas brancas que no período de chuva fazem brotar em seus seios inúmeras lagoas de águas claras e que além da sua beleza natural, se configura em área de lazer que sempre despertou o interesse de seus habitantes e que hoje, consequentemente, vem despertando interesses também daqueles que não residem na comunidade.

Possui também um valor cultural, visto que, são paisagens que foram palcos de vidas e histórias das gerações passadas e que até hoje estão perpetuadas na memória dos moradores do território Quilombola do Cumbe[60]. São histórias passadas de geração em geração e que precisam ser conservadas. Uma dessas histórias consiste no Sebastianismo, mito messiânico que se originou através do desaparecimento do rei D. Sebastião na batalha

---

60 Pode-se também compreender as paisagens como um patrimônio rural, com efeito, "(...) sugere aquela transcrição a dificuldade de delimitação sobre o que deve ou não ser considerado patrimônio a preservar. Tal dificuldade coincide com o atual alastramento da noção de patrimônio a novas áreas, que ultrapassa a valorização específica do monumento e passa a integrar outros conjuntos, como centro histórico, patrimônio urbano e, mais recentemente, paisagens naturais (REIS, 1999 *apud* ALVES, 2004).

de Alcácer Quibir e que seu povo tinha a esperança dele regressar e lutar contra toda miséria e sofrimento dos quais Portugal estava passando. Há muitos anos, as lavadeiras tinham o hábito de lavar suas roupas nas lagoas da comunidade e algumas delas conseguiam ouvir o som dos tambores da cavalaria e outras chegavam a ver até o próprio Rei Dom Sebastião.

Sobre as dunas do Cumbe também haviam os sambaquis composto por conchas, cacos de ostras e outros fragmentos que até poucos anos atrás eram expostos e colocados a serviço das aulas de campo que os professores realizavam com suas turmas, e que gerava uma aprendizagem significativa, porque além das aulas teóricas, estudantes tinham a oportunidade de ver e tocar nos fragmentos que constituíam os sambaquis e isso acabava estimulando estudantes a conhecer cada vez mais os primeiros nativos que habitaram na comunidade.

A Comunidade Quilombola do Cumbe também é contornada por rios e uma extensa área manguezal composto por uma diversidade de frutos que alimentam desde tempos longínquos os moradores e que ao mesmo tempo se traduz como fonte viável para a economia local, tendo em vista que os pescadores do Cumbe se alimentam do peixe, do caranguejo, da ostra, do sururu, da itã, dentre outros, ao passo que também os comercializam.

O rio e o ecossistema manguezal[61] proporcionam também lazer, posto que as pessoas da comunidade se reúnem para diversão, esta que consiste na prática tradicional denominada como "comer no mato": alguns saem a barco para pescar e outros se dispõem das margens do rio sobre as sombras das árvores para se acomodarem e manter um bom entretenimento, como conversas despretensiosas, banho de rio e passeio de barcos durante o tempo que a outra turma está realizando a pesca e tudo que for pescado é preparado e saboreado no mesmo local, no mangue.

---

61 Manguezal é um ecossistema costeiro, de transição entre os ambientes terrestre e marinho, característico de regiões tropicais e subtropicais, sujeito ao regime das marés. É constituído de espécies vegetais lenhosas típicas (angiospermas), além de micro e macroalgas (criptógamas), adaptadas à flutuação de salinidade e caracterizadas por colonizarem sedimentos predominantemente lodosos, com baixos teores de oxigênio. Ocorre em regiões costeiras abrigadas e apresenta condições propícias para alimentação, proteção e reprodução de muitas espécies animais (SCHAEFFER-NOVELLI, 1995 *apud* SANTOS, 2009).

Figura 1 – O rio Jaguaribe, na Comunidade Quilombola do Cumbe

Fonte: Autoria própria (2019).

Figura 2 – Braço do Rio Jaguaribe; ecossistema manguezal do Quilombo do Cumbe

Fonte: Autoria própria (2019).

A economia da Comunidade Quilombola do Cumbe também gira em torno do artesanato: algumas pessoas artesãs/os produzem uma diversidade de objetos muito bem trabalhado e se usam das matérias primas do próprio lugar como o coco, o talo, a madeira, o barro e outros, para dar existência a obras que são comercializadas e as vezes colocadas em exposição nas feiras culturais que acontecem no município de Aracati; já outras pessoas produzem roupas e toalhas de labirintos, é um saber fazer que exige das labirinteiras muita sabedoria e muita paciência e é o que torna o produto final muito valorizado, a atividade do labirinto também é um saber fazer tradicional herdado de outras gerações. Tais objetos artesanais, além de ser comercializadas na própria comunidade do Cumbe, são também expostos nas feiras culturais que envolvem também a gastronomia, festivais de músicas, teatros e outros.

Figura 3 – Obras artesanais expostas na Festa do Mangue

Fonte: autoria própria (2019).

Figura 4–Bolsas artesanais feitas através da palha

Fonte: autoria própria (2019).

Essa variedade de bens culturais é significativa para o povo da Comunidade Quilombola do Cumbe e seria difícil as pessoas viverem sem esses bens culturais e é com base nisso que vai se fortalecendo, cada vez mais, a relação afetiva dos moradores com áreas agricultáveis e ambientais, ou seja, com esse conjunto de bens que proporcionam uma melhor qualidade de vida; é a partir daí que os membros da associação Quilombola do Cumbe reconhecem a necessidade de preservar e conscientizar os outros moradores a zelar também por essas riquezas que têm em volta do/ no Quilombo do Cumbe.

Os patrimônios culturais materiais e imateriais não são dissociáveis; sua integração se dá pela relação entre si e pelo sentido que lhes é atribuído pelas pessoas da comunidade: o mangue e os rios, por exemplo, são imprescindíveis para a manutenção da identidade pesqueira, visto que são nessas áreas em que os pescadores do Cumbe realizam as suas atividades tradicionais como as diversas formas de pesca (peixes, crustáceos e mariscos) que oportuniza o sustento para os/as moradores ao mesmo tempo em que possibilita criar e dar nome a sua própria culinária, tendo como base produtos alimentícios do próprio lugar.

> O patrimônio cultural de uma sociedade é também fruto de uma escolha, que, no caso das políticas públicas, tem a participação do Estado por meio de leis, instituições e políticas específicas. Essa escolha é feita a partir daquilo que as pessoas consideram ser mais importante, mais representativo da sua identidade, da sua história, da sua cultura (IPHAN, 2012, p. 14).

A culinária compreende desde o modo de fazer, os sabores até a origem dos alimentos, e isso se traduz também em patrimônio da Comunidade Quilombola do Cumbe: não falta uma boa caranguejada, o sururu no leite de coco, a moqueca de arraia e etc., que são pratos que chamam atenção em decorrência dos seus sabores inigualáveis.

Compreende-se a partir daí que o homem se constrói a partir desses bens culturais, como as crenças, as festas tradicionais, as histórias e o modo de ser, que se interligam aos bens paisagísticos e aos bens arquitetônicos. Sobre este último há o exemplo próximo a Comunidade Quilombola do Cumbe, que tem uma escola simples e antiga e que parou de funcionar há mais de duas décadas. Para algumas pessoas talvez pareça simples, mas quando um morador da comunidade olhar para essa escola, possivelmente vai sentir um turbilhão de sentimentos, vai se emocionar e estimular memórias do passado e essa conexão do morador com essa escola vai se converter em patrimônio, porque além da transição do passado para o presente, essa escola é testemunha de uma história e de um passado que marcam a vida daquelas pessoas que lá estudaram. “Ou seja, são os valores, os significados atribuídos pelas pessoas a objetos, lugares ou práticas culturais que os tornam patrimônio de uma coletividade (ou patrimônio coletivo)” (IPHAN, 2012, p. 14).

E ainda esses bens culturais e naturais por serem convertidos em patrimônios rurais podem também fazer conexão com outras atividades economicamente viáveis e assim proporcionar oportunidade de desenvolvimento local. É o que acontece na Comunidade Quilombola do Cumbe, em que os membros da Associação Quilombola desenvolvem o turismo comunitário. Neste sentido, “Um aspecto importante a ser considerado na perspectiva de troca de conhecimento e valores decorrente do encontro entre ‘nativos’ e turistas é o resgate dos costumes e das festas tradicionais realizadas pela

comunidade local" (RODRIGUES, 2012, p. 239). Desta forma, o Quilombo do Cumbe, como outras comunidades, fazem parceria com a Rede Tucum[62], para a qual cada comunidade repassa uma determinada porcentagem do lucro obtido pelo turismo comunitário para a Rede Tucum, e esta faz a divulgação e a organização para a comunidade receber o turismo. Todos os anos tem a assembleia com a Rede Tucum para discutir os rumos do turismo nas comunidades nos anos seguintes.

Luta e resistência em defesa dos patrimônios rurais e da identidade local

O que aconteceria se o povo da Comunidade Quilombola não tivesse a noção do quão importante é sua identidade? E se não refletisse sobre os problemas recorrentes enfrentados pela comunidade? A resposta para essas perguntas é que não haveria resistência e nem luta contra tudo aquilo que viesse comprometer drasticamente a sua realidade local. Para resistir é necessário que haja antes uma capacidade reflexiva e crítica sobre o estado das coisas. E aqui

> O local não deve ser compreendido apenas como o espaço em que se realizam as práticas diárias, mas também como aquele no qual se situam as transformações e as reproduções das relações sociais de longo prazo, bem como a construção física e material da vida em sociedade. Nele, realiza-se o cotidiano, o momento, o fugidio, mas também a história, o permanente, o fixo, correspondendo ao identitário, ao relacional e ao histórico, no âmbito da tríade habitante-identidade-lugar (ALBAGLI, 2004 apud LAGES; BRAGA; MORELLI, 2004, p. 51).

62 A rede Cearense de Turismo Comunitário (Rede Tucum) começou a existir formalmente apenas em 2008, mas surge para reforçar a articulação e potencializar uma luta que já tem vários capítulos: a defesa dos territórios e dos modos de vida dos povos tradicionais da Zona Costeira do Ceará. A partir de uma concepção de turismo ambientalmente e socialmente justos, no qual as pessoas das próprias comunidades protagonizam a atividade, a Rede Tucum intenta contribuir na afirmação, ocupação e a apropriação dos territórios, lançar novos olhares sobre o que já era conhecido e interagir com os demais sistemas produtivos locais" (INSTITUTO TERRAMAR, 2017, p. 6).

É comum os grandes empresários, donos de latifúndios, invadirem comunidades e, ao mesmo tempo, promoverem a marginalização das experiências da comunidade, construindo um imaginário negativo sobre o território invadido, visando facilitar a aceitação passiva da invasão, e assim descaracterizar, isolar e simplificar uma diversidade cultural que constrói e dá sentido à realidade dos moradores. "Toda invasão sugere, obviamente, um sujeito que invade seu espaço histórico cultural, que lhe dá sua visão de mundo, é o espaço de onde ele parte para penetrar outro espaço histórico-cultural, superpondo aos indivíduos deste seu sistema de valores" (FREIRE, 1985, p. 26).

Em 1996, os moradores do Cumbe foram surpreendidos com a chegada da carcinicultura. Os empresários dos empreendimentos de camarões, na medida que se instalavam na comunidade, alimentavam o discurso de progresso para ganhar a confiança dos nativos da Comunidade Quilombola do Cumbe. Na prática, ocorreu a privatização de áreas que antes eram de livre acesso; a destruição das áreas manguezais para a construção de viveiros; e a poluição dos rios, visto que, o manejo adotado nessas atividades econômicas não funciona de modo sustentável, ou seja, eles abastecem os seus viveiros com as águas do rio e durante o processo de cultivo usam produtos químicos. Essa mesma água contaminada, ao invés de ser jogada em um reservatório para ser tratada, simplesmente retorna para o rio, promovendo assim a sua poluição.

> Desta forma, a Comunidade Quilombola do Cumbe, como parte de uma dinâmica econômica em seus primórdios, durante muitos anos teve papel importante como produtora de cana-de-açúcar, cachaça, rapadura, coco, manga, banana, algodão, farinha, cera de carnaúba, mel, sal, leite, sabão, velas, peixes e mariscos, na atualidade se depara com a invasão do seu território por empreendimentos econômicos incompatíveis com as práticas tradicionais e responsáveis pela desorganização das práticas culturais (NASCIMENTO; LIMA, 2017, p. 2).

É diante desses problemas que os membros da Associação Quilombola do Cumbe tomam a linha de frente para resistir e lutar de forma justa contra a instalação desses empreendimentos que colocavam em risco a cultura,

a identidade local, o meio ambiente e o modo de vida dos/as moradores. Nesta dinâmica instalou-se um conflito interno e permanente enfrentado por membros da Associação Quilombola que vêm resistindo em defesa do território, dos bens culturais, da identidade local, etc. Essa luta vem acontecendo há mais de uma década e encontra enfrentamentos dentro da própria comunidade, pois algumas pessoas assumem/ apoiam o discurso desses empreendimentos.

Recentemente os moradores do Cumbe foram surpreendidos mais uma vez pelo avanço do capital mediante a chegada dos Parques Eólicos. Nas contradições do discurso da "energia limpa", o aproveitamento dos ventos para geração de energia apresenta, como outras tecnologias energéticas, impactos ambientais desfavoráveis como: morte de aves, impacto visual, poluição sonora, interferência eletromagnética, mudanças no clima local e regional, aumento do efeito estufa, danos à fauna, desmatamento e a erosão do solo; escavação, fundação e construção de estradas na construção de um parque eólico podem afetar também o bio-sistema local (AZEVEDO; NASCIMENTO; SCHRAM, 2016).

Na Comunidade Quilombola do Cumbe, em termos práticos, os cata-ventos e as fiações de energia ao serem instaladas sob as dunas ocuparam e privatizaram as grandes áreas que eram livres para moradores/as, tornando-as limitadas, restringindo assim o direito que as pessoas tinham de transitar por toda parte das dunas sem sofrer nem um tipo de interdição.

Neste processo, algumas lagoas também foram aterradas, inclusive aquelas que eram mais frequentadas pelos moradores. Aterraram também os sambaquis que registravam a história das gerações passadas e durante esse tempo das implantações dos cata-ventos da energia eólica, foram encontradas 41 mil peças antigas pelas dunas do Quilombo do Cumbe e que, por falta de um museu na comunidade, a maior parte desses fragmentos foram levados para o museu Câmara Cascudo em Natal-RN e a menor parte foi para o Instituto Tembetá- Arqueologia e Preservação em Fortaleza-CE. Com a fundação do Museu Comunitário do Cumbe, em 2019, parte desses artefatos foram recuperados.

Festa do Mangue

Foi em decorrência desse conflito interno que os membros da Associação Quilombola sem uniram e decidiram criar a Festa do Mangue para se reinventarem e darem visibilidade à sua luta pela reafirmação de suas práticas, costumes, memórias e toda uma cultura que precisa ser viabilizada e valorizada. Essa festa simboliza a resistência e a luta justa contra as ameaças do agronegócio vigente que descaracteriza toda dinâmica social e que devasta o meio ambiente.

A Festa do Mangue é um evento tradicional realizado anualmente no território Quilombola do Cumbe/Ceará. A última edição ocorreu entre os dias 18, 19 e 20 de outubro de 2019 e confirmou a dinâmica das edições anteriores ao contar não somente com a presença de moradores/as, mas também com um público diverso de outras localidades, o que permite uma experiência de partilha de saberes, de modos de viver, de práticas culturais. Se para Canclini (2008) a cultura é um fenômeno que mediante símbolos e representações auxiliam na reprodução ou transformação do sistema social, a cultura, portanto, é um processo de produção de significados, estes que são capazes de manter ou modificar maneiras de viver, ideias e valores.

Figura 5–Palestra na Festa do Mangue com o historiador João do Cumbe sobre a história da Comunidade Quilombola do Cumbe

Fonte: Autoria própria (2019).

A Festa do Mangue foi construída pela diretoria da Associação Quilombola do Cumbe e teve início no ano de 2014. Da primeira até a sexta edição, a Festa do Mangue tem um aumento significativo da frequência do público, indo de 30 para 500 pessoas. Um dos motivos desse aumento deve-se ao fato das várias edições da Festa do Mangue serem divulgadas tanto pelos moradores como pelas pessoas que vêm de fora para prestigiá-la e que divulgam através das redes sociais, como pelo *facebook, instagram, twitter* e por outros meios de comunicação.

As pessoas que vêm de fora são bem recepcionadas e acolhidas nas casas dos moradores para passar os três dias do evento, e suas inscrições se dão por um valor acessível, o que garante a participação nas atividades e o direito às refeições que compreendem o café da manhã, o almoço e o jantar.

Na medida em que a Festa do Mangue proporciona para os seus inscritos o lazer, a diversão, a culinária regional, conhecimento e toda diversidade cultural, ela vai se traduzindo em fonte viável para a economia local, pois os moradores usam o espaço onde acontecem as atividades e que concentram o público para realizar feiras e assim comercializar as suas obras artesanais e suas comidas típicas, estes que tem tido uma forte aceitação e apreciação pelo público participante.

> A partir do momento que cultura e consumo são tratados conjuntamente, o consumo deixa de ser um simples produzir, comprar e usar objetos para se tornar um sistema simbólico, através do qual a cultura manifesta seus princípios, categorias, ideais, valores, identidades e projetos (ROCHA, 2000 apud FAGIANNI, 2006, p. 24).

A Festa do Mangue tem uma programação de atividades a serem realizadas durante os três dias. Dentre essas atividades tem o passeio pela comunidade, a visita pelos sítios arqueológicos para as pessoas conhecerem as histórias das gerações passadas, a trilha pelas dunas do Cumbe que envolve também um momento de socialização e dinâmicas culturais das quais todos participam, e finaliza com a contemplação do pôr do sol.

Ocorrem também nesses dias as oficinas das várias formas de pesca do peixe, do sururu, da ostra, do búzio e outros, nas quais o público participante da festa tem a chance de conhecer e ao mesmo tempo praticar essas

atividades. Fica a critério do público a escolha pela modalidade de pesca. A atividade se encerra com a tradição do "comer no mato", na qual tudo que foi pescado durante a oficina é preparado e saboreado na beira do rio.

Figura 6–O porto do rio Jaguaribe onde é feita concentração das pessoas para iniciar as oficinas de pesca pelo rio Jaguaribe

Fonte: Autoria própria (2019).

Figura 7–Momento de socialização depois da trilha realizada nas dunas da Comunidade Quilombola do Cumbe

Fonte: Autoria própria (2019).

Figura 8–A trilha pelas dunas da Comunidade Quilombola do Cumbe

Fonte: Autoria própria (2019).

Como mais uma atividade, as pessoas acompanham os pescadores que saem pelo mangue para uma disputa de captura do maior número de caranguejo. Por uma solicitação das crianças da comunidade, a disputa acontece entre homens adultos, e outra disputa entre crianças. O vencedor desta atividade ganha um prêmio em dinheiro.

Na programação existem vários momentos culturais, como as apresentações de calungas, as rodas de capoeira, a dança do coco, a apresentação do maracatu, os forrós pé de serra, palestras, as homenagens aos mestres e mestras quilombolas pescadores e as pessoas que estão engajadas com a luta que vem sendo travada na comunidade. Tem também campeonato de futebol, rodas de conversa sobre a história da Comunidade Quilombola do Cumbe.

Finalmente, podemos perceber com base neste capítulo, a importância de preservar os patrimônios rurais, as memórias coletivas e os bens culturais e naturais na reafirmação da identidade local. Vimos também os embates que a Comunidade Quilombola do Cumbe vem travando em defesa desses patrimônios, na busca pela promoção do bem viver e da sustentabilidade econômica e social. Enfocou-se ainda a Festa do Mangue como um evento de expressão cultural no qual as memórias, histórias, fazeres e práticas próprias da comunidade são reafirmadas entre seus moradores e compartilhadas com o público visitante.

REFERÊNCIAS

ALVES, J. E. Sobre o patrimônio rural: contributos para a clarificação de um conceito. **Cidades Comunidades e Territórios**, v. 8, p. 32-52, 2004.

AZEVEDO, J. P. M.; NASCIMENTO, R. S.; SCHRAM, I. B. **Energia eólica e impactos ambientais:** um estudo de revisão. [*S.l.:s.n.*], 2016. Disponível em: https://bit.ly/2GTrLta. Acesso em: 11 fev. 2020.

BORGES, P. **Humberto Porto**: História e fotografia. [*S.l.:s.n.*], 2007. Disponível em: https://bit.ly/3iAlXmo. Acesso em: 22 abr. 2020.

BRASIL. [Constituição Federal (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil. **Diário Oficial da União**. Brasília, 5 out. 1988. Disponível em: https://bit.ly/3bXSNLn. Acesso em: 14 set. 2020.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas**. 4. ed. São Paulo: EdUSP, 2008.

DUBOIS, P. **O Ato fotográfico e outros ensaios.** Campinas, Papirus, 1994.

FAGIANNI, K. **O Poder do design**. Brasília: Thesaurus, 2006

FOUCAULT, M. **Arqueologia das Ciências e História dos sistemas de pensamento**. *In:* Manoel Barros Motta (org.). Rio de janeiro: Forense-Universitária, 2000. (Ditos & Escritos, v. 2).

FREIRE, P. **Extensão ou comunicação?** 8. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

HALL, S. **A Identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

IPHAN–INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Patrimônio cultural imaterial:** para saber mais. 3. ed. Brasília: IPHAN, 2012.

INSTITUTO TERRAMAR. **Rede Tucum:** das ondas do mar aos quintais da vida. [*S.l.*]: Instituto Terramar, 2017.

LAGES, V.; BRAGA, C.; MORELLI, G. (org). **Territórios em movimento:** cultura e identidade como estratégias de inserção competitiva. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Brasília: SEBRAE, 2004.

NASCIMENTO, J. L. J.; LIMA, I. C. Nas trilhas da memória e da história: cumbe um museu a céu aberto. *In:* ENCONTRO REGIONAL NORDESTE DE HISTÓRIA ORAL, 11., 2017, Fortaleza. **Anais** [...]. Fortaleza: UFC, 2017. Disponível em: https://bit.ly/3hzZioN. Acesso em: 14 set. 2020.

RODRIGUES, C. G. O. **O Turismo e a reconstrução do espaço rural**. *In:* CARNEIRO, M. J. **Ruralidades contemporâneas:** modos de viver e pensar o rural na sociedade brasileira. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2012.

SANTOS, A. L. G. Manguezais da Baixada Santista–SP: alterações e permanências (1962-2009). 2009. 169 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Ambiental)–Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

VAN DEN BESSELAAR, J. **O Sebastianismo:** história sumária. Lisboa: Bertrand, 1987.

15 A ARTE FOTOGRÁFICA: SURGIMENTO E CONSOLIDAÇÃO DA PRÁTICA FOTOGRÁFICA NO ESTADO DO CEARÁ

Luana Carolina da Silva Monteiro
Kadma Marques Rodrigues

Introdução

O ato de fotografar como prática social se difundiu no Estado do Ceará a partir de uma série de articulações entre diversos sujeitos sociais. Sua presença esteve relacionada por um lado ao mercado do retratismo e por outro pela massificação mercadológica da produção de imagens, com as *carte de visite*[63]. Uma disputa travada desde os seus primeiros dias no campo fotográfico e presente ainda nos dias de hoje, entre mercado e arte.

As relações estabelecidas para o desenvolvimento do campo fotográfico cearense decorreram de entrelaçamentos entre indivíduos e instituições, onde é possível notar o compartilhamento de práticas e conhecimentos, sobretudo em culturas globalizadas, que proporcionam o contato de diferentes grupos sociais. Desse modo, o desenvolvimento local da Fotografia fundamenta-se em interações que se deram antes do alvorecer do campo no Estado e que contribuíram de alguma forma para a efetivação desse processo. Para compreendê-la partimos de histórias, personagens e fatos cruciais para o desenvolvimento da fotografia como prática profissional no Estado, desdobrando-a também em suas convergências com o universo artístico.

63 Imagens fotográficas afixadas em cartões de papel de tamanho 9,5 x 6. O cartão de visita era um presente. Sua veiculação pelos serviços de entrega postal causou um grande fluxo de trocas de carta no Brasil (ALVES, 2009).

A defesa da *arte fotográfica* buscava combater diretamente a ideia de que a fotografia fosse um simples meio de reprodutibilidade do visível. O meio artístico foi uma das possibilidades de absorção e divulgação dessas produções. Juntamente com o jornalismo, a ciência e a publicidade, a arte acabou se tornando um dos pontos nodais do desenvolvimento da Fotografia no país.

Nesse sentido, no final do século XIX, o país presenciou ações que buscaram o entrelaçamento entre essas duas práticas. Os dois principais movimentos foram: os Foto Clubes[64] e As semanas Nacionais da Fotografia. Ambas se configuraram em contextos de muita relevância para a difusão do ato de fotografar, possibilitando também as trocas e diálogos entre os diferentes praticantes da fotografia.

As Semanas Nacionais da Fotografia foram o desdobramento das atividades realizadas pelo Núcleo de Fotografia da Funarte, que teve seu início em 1979[65]. Suas ações eram de âmbito local e regional. Tinham como propósito disseminar nacionalmente a produção de vários fotógrafos ainda desconhecidos e que se encontravam espalhados em diferentes Estados do país. É dessa forma que pessoas dos diferentes Estados começam a se engajar na fotografia como a arte realizada por meio da "reprodutibilidade técnica".

Fortaleza, a imagem e semelhança da civilização cearense

No Ceará, a presença da fotografia deu-se em fins do século XIX. Em virtude dos primeiros processos de modernização, a capital, Fortaleza, conheceu a fotografia e outras inovações técnicas. Foi na *Belle Époque,*[66] últimas décadas

---

64 Era uma cópia da prática francesa. O foco principal era defender o caráter artístico da Fotografia. Era composto por pessoas da classe média alta que em sua maioria estavam associadas ao movimento modernista, pessoas que se dedicavam a outras profissões que não a de fotógrafo, mas apresentavam comum interesse pela prática da fotografia (VELOSO, 2013).

65 Disponível em: www.funarte.gov.br/brasilmemoriadasartes/acervo/infoto/a-funarte-e-a-fotografia. Acesso em: 14 set. 2020.

66 Momento de modernização e urbanização da capital do Estado do Ceará. O termo em francês faz alusão ao desenvolvimento industrial e urbano presenciado na França e revela a inspiração do Estado ao se espelhar no então centro difusor

do século XIX, que o Ceará começou a constar como Estado em contexto de urbanização. À época, o país achava-se dividido entre norte e sul, e somente após a repercussão da seca de 1877, coincidindo com o momento de efervescência do luxo vivido pelos fortalezenses, houve uma reordenação nos discursos de poder (BARBALHO, 2005).

Ary Leite (1995), com base em notícias do jornal do governo do Estado, "A República" (1892-1912), aponta fatos relacionados aos fotógrafos que habitavam a capital e àqueles que visitavam os estados divulgando seu trabalho. A chegada dos primeiros fotógrafos data de 1873, com os "[...] profissionais de fotografia Francisco Sabino Lopes Brandão, instalado à rua Palmeira, e Reckel & Companhia, com estúdio na rua do cajueiro [...] atuais rua Major Facundo [...] e Pedro Borges" (LEITE, 1995, p. 67). Na década de 1880 outros profissionais tiveram seus nomes citados na publicidade, o Dinamarquês Niels Olsen, "[...] tem seu ateliê à rua Formosa (atual Barão do Rio Branco)"; Joaquim Antônio Corrêa, que também possuía ateliê à rua Formosa; A.A. Leão e Cia., com ateliê na Senador Pompeu (LEITE, 1995). Havia não só aqueles que se instalaram na cidade, mas os profissionais que ficavam na capital por temporada. Ambos eram responsáveis pela difusão de novidades técnicas que estavam despontando na Europa e América do Norte. Tal fato pode ser notado em 1899, no jornal "A República" quando uma nova câmera foi importada por Moura Quineau, fotógrafo sempre citado com bastante prestígio e reconhecimento na produção fotográfica do Ceará.

> O hábil e inteligente artista photographo, sr. Moura Quineau, que entre nós goza o mais elevado conceito e das mais vivas e espontâneas simpatias, acaba de instalar em seu conhecido ateliê à rua Formosa, nesta capital, a Câmara Negra, também chamada Câmara Universal, destinada a aumentar e reduzir por transparencia os cliches obtidos [...] Esse aparelho gigante está sendo atualmente adquirido por todos os profissionais e amadores de arte fotográfica na Europa e é o primeiro que se importa para o Brasil (A República, 1892 apud LEITE, 1995, p. 68).

---

cultural, a França em fins do século XIX e início do XX.

A fotografia realizada de modo profissional, na forma de retratos, das fotos de família e de imagens da cidade, foram os tipos mais apreciados naquele momento. O processo de urbanização e modernização crescente possibilitou aos fortalezenses que presenciaram a virada do século, um efeito progressivo do crescimento das tecnologias no cotidiano da cidade.

Mesmo se tratando de um meio técnico de produção imagética, a acessibilidade não foi um aspecto que marcou a democratização das fotografias quando estas tornaram-se presença constante na cidade de Fortaleza. Ao contrário da atual percepção da fotografia como algo de fácil acesso, naquele momento a possibilidade de ser fotografado era privilégio de poucos e só mais tarde, com as câmeras portáteis, foi possível presenciar um processo de popularização. Esse aspecto contribuiu para perpetuar a diferença entre os grupos sociais, inviabilizando para pessoas comuns a possibilidade de acesso aos avanços tecnológicos. As fotografias eram realizadas em estúdios com o amparo técnico e profissional disponível à época, mas reforçava-se o seu *status* de um produto artístico de difícil acesso às massas, pois o seu consumo estava restrito àqueles que faziam parte de uma pequena parcela da população, majoritariamente empresários e comerciantes (GIRÃO E HONÓRIO, 2009).

Fortaleza foi também palco de associações de fotógrafos. Como dizia a notícia do jornal "A República", era "[...] a primeira sociedade dedicada aos artistas fotógrafos [...]" que surgia. A presença de Moura Quineau mais uma vez se tornou notória. Esteve com José Irineu, também fotógrafo de destaque na cidade, à frente na fundação do "Gremio de Propaganda Photographica" (LEITE, 1995).

Mas essa não foi a única expressão coletiva de praticantes e admiradores da fotografia em Fortaleza. Na época, Ary Leite (1995) conta que houve também na cidade várias exposições de fotografias. Muitas delas aconteceram na própria casa de Quineau. Em 1897 surgiu uma nova associação, "A Sociedade Cearense de Amadores Photographos". Em 1899, foi fundado o Photo Club Cearense[67]. Foi um período de bastante efervescência para os

---

67 Ambos movimentos pouco documentados. A principal fonte é o trabalho de Leite (1995) que fundamenta sua pesquisa nas publicações dos jornais da época.

fotógrafos locais, porém as atividades do Club e das associações não tiveram maiores repercussões. A identidade de Quineu é também um mistério, pouco se sabe sobre ele nos dias de hoje (LEITE, 1995).

Figura 6–Rua Major Facundo–Hôtel de France

Fonte: Álbum de Vistas do Ceará (1908).

Em 1908 foi publicado o "Álbum de Vistas do Ceará". O material foi amplamente divulgado por toda a cidade. Sem identificação dos fotógrafos na obra, o material foi composto por 160 imagens fotográficas que representavam espaços públicos urbanizados da cidade (GIRÃO E HONÓRIO, 2009). Com o intuito de imprimir local e nacionalmente uma imagem civilizada da cidade, "As vistas do Ceará" era resultado do interesse de apresentar Fortaleza e suas virtude para o mundo. Arquitetonicamente inspirada nos moldes europeus, Fortaleza estava retratada naquelas imagens como uma cidade moderna, planejada, asseada e que possuía uma elite de *bom gosto*. As fotografias revelam também o desejo dos representantes públicos e das elites da época pelo avanço técnico e científico.

A *Belle époque* e o sertão retirante

Causa estranhamento pensar que as fotografias nesse período estavam restritas ao retratismo e à representação das modernizações da cidade, quando de 1877 a 1880 o Estado do Ceará foi palco de uma das maiores catástrofes vivenciadas no país, a estiagem de 1877.

Alguns elementos podem ser elucidados para compreender a questão: a fotografia do final do século tinha seus referenciais muito pautados na tradição pictórica, com uma clara busca pelo reconhecimento em um campo de representação imagética já estabelecido. Por esse motivo, os ensaios eram realizados no interior de estúdios e tinham predominantemente como repertório os "retratos, paisagens e naturezas-mortas" (MAYA, 2008, p. 108).

Os passos mais transformadores dessa perspectiva vieram com o estilo documental com a produção de imagens com o intuito de criar evidências para os fatos cotidianos. Para além do estúdio, outras paisagens passaram a ser percebidas pelos fotógrafos como possíveis motivos a serem registrados. Por seu turno, as imagens produzidas contribuíram para a atribuição de novos significados ao que era registrado. Outros usos puderam ser feitos da imagem fotográfica. "O valor de documentário da fotografia serviu [...] como fonte iconográfica para os estudos históricos das manifestações ocorridas fora do estúdio" (MAYA, 2008, p. 116).

A fotografia passou a ser vista com outro olhar, que expandia fronteiras. Esse foi o caminho que fez com que a fotografia se tornasse também meio de denúncia. Becker (2009) expõe a experiência vivenciada nos EUA nesse contexto de mudança do caráter da fotografia.

> A "fotografia documental" era um tipo de atividade na virada do século XX, quando grandes ondas de reforma social varreram os Estados Unidos, e os fotógrafos tinham um público fácil para imagens que expunham males e uma profusão de patrocinadores que pagavam para que eles criassem essas imagens (BECKER, 2009, p. 233).

O autor mostra o início da história de um gênero específico da fotografia, a foto como documento, como narrativa de um episódio e como testemunho. A fotografia documental, por possuir essa trajetória, reforça a perspectiva que a define como um espelho da realidade. Vê-se nela um

caráter de infalibilidade no que concerne ao seu poder de representação do real, pois erroneamente ela é definida por, “[...] [uma] capacidade mimética [...] [que] procede[ria] de sua própria natureza técnica, de seu procedimento mecânico que permite fazer aparecer uma imagem de maneira “automática”, “objetiva”, quase “natural” (DUBOIS, 2012, p. 27). Uma perspectiva que, ao privilegiar os fenômenos aparentes, deixa de lado seus aspectos imanentes.

Posteriormente a fotografia também passou a fazer parte de jornais e revistas. “[...] Considerada registro visual da realidade, passou a ser multiplicada pela reprodução gráfica, tornando-se portadora de notícia e de informação, incorporando-se como suporte da imprensa escrita” (MAYA, 2008, p. 116).

É nesse contexto que as imagens da seca de 1877 foram incorporadas aos jornais da época, criando um apelo visual e um novo tipo de testemunho. A partir da representação imagética passa a ser formulado uma representação do que seria o Sertão. As imagens da seca de 1877 chegaram até o público gerando grande repercussão. Era impensável que uma fotografia não informasse a verdade. Foi um forte impacto e a partir de então, de modo definitivo os registros fotográficos passaram a compor os jornais e os noticiários, reforçando a ideia de que uma imagem teria o potencial de expressão da “verdade” maior que o das palavras.

Os discursos produzidos com base nos relatos e imagens do Ceará em 1877 sobre a seca não deixaram de estar presentes no imaginário nacional. A partir da tragédia vivenciada no Ceará, o Nordeste passou a ser construído discursivamente como uma *região-problema* (ALVES, 2009). A seca se tornou fator decisivo na formação dos sertanejos. Ela foi cunhada como uma mácula na história dos sujeitos do campo.

Em 1877, milhares de flagelados, sem possibilidade de manterem-se nas suas cidades de origem, saíam em fuga. O número de mortos durante toda a seca foi contabilizado em quase meio milhão de pessoas. Na época, esse número representava aproximadamente 4% da população nacional (ALVES, 2009):

> Os últimos anos do século XIX foram marcados por uma profunda ambivalência: por um lado, o *sertão* nordestino foi palco de uma das mais severas estiagens registradas na longa história social das secas

> [...] por outro, foi objeto de uma enxurrada de imagens e signos que correspondem a um elo decisivo no processo de formação do *sertão* nordestino como uma *unidade de significado* e um *monopólio de sentidos* (ALVES, 2009, p. 25).

A cobertura fotográfica dos acontecimentos que envolviam os retirantes causou um *boom* quando incorporada às matérias difundidas pelos jornais cariocas e paulistas da época. De acordo com Alves (2009) as notícias sobre a seca começaram a se espalhar em quase todo o Império. O principal correspondente foi José do Patrocínio, jornalista carioca que escreveu durante os anos de 1878 e 1879 para o jornal "Gazeta de Notícias" e "O Besouro" sobre a seca no Ceará. As *cartes de visite* difundidas (figura 2), que são consideradas ainda hoje como a síntese da realidade vivenciada pelos retirantes da seca de 1877, foram feitas por Joaquim Antônio Corrêa. Em cartões postais, Corrêa expôs, em "sequências de poses", nos corpos, a verdade daquela realidade. As imagens traziam versos na lateral do cartão tornando ainda mais dramático aquele registro (BARBOSA, 2002):

> Mais de dez jornais foram criados para acompanhar e divulgar o flagelo. O mais importante deles foi *O Retirante,* que continuou sendo editado mesmo após o fim da seca de 1877/79. Editado em Fortaleza e também impresso ali, o jornal era distribuído na corte e nas principais províncias do país. Fundado por um grupo de jornalistas e intelectuais, o jornal trazia os seguintes dizeres em sua capa: *O Retirante: orgam das victimas da seca* (ALVES, 2009, p. 26).

O mercado editorial de Fortaleza, com os jornais e folhetins, também cresceu à época com as notícias da seca. O principal jornal foi *O Retirante* com o primeiro número lançado em 24 de junho de 1877[68] e frequência semanal. O eixo temático das publicações era o contexto social enfrentado na cidade após a migração em massa presenciada da região do semiárido para as regiões mais úmidas do Ceará e outros estados.

68 Disponível em: http://portal.ceara.pro.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3539&catid=297&Itemid=101. Acesso em: 23 de mar. de 2020.

Figura 7–Retirantes da Seca.

Fonte: Anais da Biblioteca Nacional, v. 114, p. 71-83, 1994.

De acordo com Alves (2009), a presença das imagens fotográficas esteve muito forte nesse como em todos os jornais que circulavam no Brasil Império. Assim, vemos, até então, duas frentes de desenvolvimento do campo fotográfico no Ceará: os fotógrafos de estúdio e os fotojornalistas.

> As fotografias se impuseram como um índice de modernização [...] são vistas como um dado inconteste do avanço técnico e, portanto, da sincronização progressiva do país às realizações europeias; por outro, trazem à lume muitos aspectos políticos que não se acomodavam ao ideal antes mencionado (ALVES, 2009, p. 29).

Enquanto as imagens da alta burguesia que compunha a sociedade fortalezense eram imagens da representação de civilidade, de urbanidade e de modernização, as vítimas da seca eram associadas à animalidade. De corpos esquálidos a semblantes sofridos, tais imagens eram estampadas nos jornais e serviam principalmente para demarcar a situação abismal existente entre cidade e campo. Desenvolve-se a partir desses registros uma "*Estética da Fome*" (ALVES, 2009).

Na época, por conta das limitações técnicas das câmeras fotográficas, os retirantes precisavam ser fotografados em estúdio. A produção das imagens exigia uma longa exposição, solicitando que os "modelos" ficassem

na mesma posição por um período de tempo. Barbalho (2005) aponta que a exposição dessas pessoas, com o uso de imobilizadores, só reforçava a dimensão desumanizadora com que eram designados socialmente.

> [...] os retirantes da seca transfiguram-se em corpos que posam para o fotógrafo. Não há ali qualquer referência outra de suas vidas: de onde vieram, com que trabalhavam, qual sua família, quais os seus desejos [...] Nada. O que se vê são apenas corpos que causam repugnância (e ao mesmo tempo atraem) em seu estado de dilaceramento (BARBALHO, 2005, p. 07).

A seca é ainda uma memória muitas vezes acessada para reforçar as diferenças existentes entre campo e cidade. Mas, para além de uma mácula na história do Ceará é uma memória social produtora de novos contextos. Tanto a seca como um problema social passou a ser nacionalmente abordada, quanto a vida dos milhares de nordestinos esquecidos pelas políticas públicas passaram a ser contabilizadas. O país que antes era dividido entre norte e sul, recebeu a delimitação "nordeste".

Considerações Finais

Desse modo, é possível afirmar que o início da Fotografia no Estado do Ceará esteve vinculado a dois momentos emblemáticos na nossa história: a *Belle Époque* como o período de ascensão do Estado e do desenvolvimento arquitetural e urbanístico e a estiagem de 1877 e a migração em massa dos retirantes do interior do Estado para a capital. A imagem fotográfica aparece nessa época como legítima representante do espaço de modernização da estrutura e das relações sociais na urbe; e o registro da seca de 1877-79, surge nas páginas dos jornais como um retrato do atraso. E esse atraso tem o importante papel de reforçar os dualismos vivenciados entre campo e cidade. Como Alves (2009) aponta, as imagens da seca serviram principalmente para a formação social, geográfica e cultural de um lugar chamado Nordeste. Assim, mais uma vez se viu reforçada a distância entre cidade e campo; um, como o epicentro do desenvolvimento humano e o outro, como o lugar em que os indivíduos ainda se encontravam presos à sua natureza.

Muitos são os elementos constitutivos do imaginário de Sertão que foram socialmente atribuídos com o passar do tempo e ganharam uma projeção nacional. Entre eles a seca é somente o primeiro. Por possuírem uma repercussão nacional de grande proporção, são também formadoras de uma identidade local, como afirma Alves (2009). A fotografia, em sua vertente documental, por seu histórico com o contexto de denúncia, passa a ser reduzida à prova e documento. E o campo artístico, mesmo ao se ver transpassado pelo avanço da técnica e da industrialização das formas com a fotografia não se tornou uma contenção para o seu desenvolvimento. Ao longo dos anos a fotografia passou a ser reconhecida em seu próprio campo, recebendo também reconhecimento no Estado; um trajeto longo que culminou em diferentes movimentos dos grupos de fotógrafos como eventos, cursos, exposições e a criação de um Museu da Fotografia de Fortaleza (MFF)[69].

69 É uma instituição de arte com um acervo de mais de duas mil imagens fotográficas de diferentes fotógrafos brasileiros e estrangeiros. Sua fundação foi feita com o intuito de receber o acervo das obras dos colecionistas Paula e Silvio Frota.

REFERÊNCIAS

ALVES, E. P. M. **A Economia simbólica da cultura popular sertanejo-nordestina**. 2009. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

BARBALHO, A. Corpos e mentes dilacerados: o grotesco nas imagens da seca de 1877. **Trajetos Revista de História UFC**, v. 3, n. 6, p. 139-150, 2005. Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/19985. Acesso em: 20 jun. 2017.

BARBOSA, M. E. J. **Imprensa e fotografia**: imagens de pobreza no Ceará entre o final do século XIX e início do século XX. São Paulo: Projeto História, 2002.

BECKER, H. S. Sociologia visual, fotografia documental e fotojornalismo. *In:*

BECKER, H. S. **Falando da sociedade:** ensaio sobre as diferentes maneiras de representar o social. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

GIRÃO, I.; HONÓRIO, E. A Fotografia e a imagem em movimento em Fortaleza no final do século XIX e início do século XX. *In:* ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA DA MÍDIA, MÍDIA ALTERNATIVA E ALTERNATIVAS MIDIÁTICAS, 7., 2009, Fortaleza. **Anais** [...]. Fortaleza: 2009.

LEITE, A. B. **Fortaleza e a era do cinema**: pesquisa histórica (1891-1931). Fortaleza: Secretaria da Cultura, 1995.

MAIA, R. S. **A Paisagem na fotografia documental contemporânea**: tendências estéticas na obra Paisagem Submersa. 2013. 131 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

VELOSO, P. R. M. **O Mundo em si:** o moderno e o contemporâneo na fotografia de Chico Albuquerque e Gentil Barreira. 2013. 145 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2013.

SOBRE OS AUTORES E AS AUTORAS

Ademar França de Sousa Neto

Doutorando em Ciência da Computação pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Computação-UFCG. Mestre em Ciência da Computação pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Computação da UFERSA/UERN. Graduação em Ciência da Computação-UFERSA, e-mail: ademarneto14@gmail.com

Aline Maria Matos Rocha

Mestra em Sociologia e Doutoranda em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), bacharel em Ciências Sociais e licenciada em Sociologia. Professora no curso de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de Fortaleza (Unifor). Integra o Laboratório de Estudos da Cidade (LEC-UFC). E-mail: alinemmatos@gmail.com

Ana Cláudia de Andrade Costa

Mestranda do programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas e Sociais (UERN). Mestranda do programa de Pós-Graduação em Cognição, Tecnologia e Instituições (UFERSA). Graduada Licenciatura Interdisciplinar em Educação do Campo (LEDOC) com Habilitação em Ciências Sociais e Humanas pela Universidade Federal Rural do Semi-Árido. E-mail: annacosta0305@gmail.com

Ana Paula Alves de Oliveira

Graduanda em Licenciatura Interdisciplinar em Educação do Campo – LEDOC na Universidade Federal Rural do Semi-Árido – UFERSA. E-mail: paulacastro. oliveira@hotmail.com

Antônio Marcos dos Santos Souza

Graduando em Licenciatura Interdisciplinar em Educação do Campo – LEDOC na Universidade Federal Rural do Semi-Árido – UFERSA. E-mail: marcos. souzha123@gmail.com

Claúdio Ubiratan Gonçalves

Graduado em licenciatura e bacharelado em Geografia pela Universidade Federal Fluminense, mestrado em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA) pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro e doutorado em Geografia pela Universidade Federal Fluminense. Atualmente é professor Associado da Universidade Federal de Pernambuco (Graduação e Pós-Graduação). É coordenador do LEPEC–Laboratório de Estudos e Pesquisas sobre Espaço Agrário e Campesinato do CNPq. E-mail: biragrario@gmail.com

Daniela Faria Florencio

Possui doutorado defendido na área da Ecologia pela Universidade Federal de Viçosa, mestrado em Biologia: Diversidade e Manejo de Vida Silvestre pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos e graduação em Ciências Habilitação em Biologia pela Universidade Metodista de Piracicaba. Atualmente é professora Adjunta II, do Centro de Ciências Sociais Aplicadas e Humanas da Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA). E-mail: daniela.florencio@ufersa.edu.br

Francisco Milton Mendes Neto

Possui graduação em Ciência da Computação pela Universidade Estadual do Ceará (1997), mestrado em Informática pela Universidade Federal de Campina Grande (2000), doutorado em Engenharia Elétrica, na área de Processamento da Informação, pela Universidade Federal de Campina Grande (2005) e pós-doutorado pelo Instituto de Robótica y TIC da Universitat de València (2014). E-mail: miltonmendes@ufersa.edu.br

Gerciane Maria da Costa Oliveira

Doutora em Sociologia. Docente do curso de Licenciatura Interdisciplinar em Educação do Campo (LEDOC), da Universidade Federal Rural do Semiárido (UFERSA). Membro permanente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Cognição, Tecnologias e Instituições (UFERSA) e colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (UECE), e-mail: gerciane.oliveira@ufersa.edu.br

Giordano Gubert Viola

Possui graduação em Ciências Biológicas pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, mestrado em Ciências Biológicas (Neurociências) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e doutorado em Ciências Biológicas (Bioquímica) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Pós-doutorado na UFSC, PPG Neurociências. Foi Bolsista de Pós-Doutorado no PPG *Ciências Fisiológicas da Universidade Federal do Sergipe. E-mail: giorgviola@gmail.com*

Herolayne Karina Batista da Silva

Graduanda em Licenciatura Interdisciplinar em Educação do Campo – LEDOC na Universidade Federal Rural do Semi-Árido – UFERSA. E-mail: herolayne.karina@gmail.com

Igor Fernandes dos Santos

Mestrando em Ciências da Computação–UERN/UFERSA. Bacharel em Ciências da Computação/ UFERSA. E-mail: igor.santos@ufersa.edu.br

Jhose Iale C. da Cunha Vieira

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGS/UFRGS). Mestre em Ciência da Educação pela Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologia. Graduação em Licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Professora Assistente I (Dedicação Exclusiva) do curso de Licenciatura em Educação do Campo (LEDOC) da Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA). E-mail: jhose.iale@ufersa.edu.br

Joelma Pinto de Sousa

Graduada em Licenciatura Interdisciplinar em Educação do Campo (LEDOC) com Habilitação em Ciências Sociais e Humanas pela Universidade Federal Rural do Semi-Árido – UFERSA. E-mail: joelma_desousa@hotmail.com

Kadma Marques Rodrigues

Doutora em Sociologia (UFC, 2006), com estágio no exterior (Lyon/França). É membro do corpo docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS), da Universidade Estadual do Ceará (UECE), desde 2007. Foi orientadora científica no Núcleo de Pesquisa em Artes Visuais, do Museu de Arte Contemporânea (MAC/CDMAC), de 2008 a 2011, com financiamento da FUNCAP. Fez estágio de pós-doutorado na Université Lille 1 (2012-2013). Integra e organiza a rede de pesquisa luso-afro-brasileira de Sociologia da Cultura e das Artes intitulada Todas as Artes / Todos os Nomes. Coordena o Observatório Cearense da Cultura Alimentar (OCCA). E-mail: kadmamarques@yahoo.com.br ORCID: 0000-0002-7310-958X)

Kyara Maria de Almeida Vieira

Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. Docente do Curso de Licenciatura em Educação do Campo (LEDOC-UFERSA) e docente permanente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Cognição, Tecnologias e Instituições (PPGCTI-UFERSA). Membro da Rede Latino-americana de Arquivos, Museus, Acervos e Investigadores LGBTQIA+ (AMAI–LGBTQIA+). E-mail: kyara.almeida@ufersa.edu.br

Lia Pinheiro Barbosa

Doutora em Estudos Latino-Americanos pela UNAM. Professora da Universidade Estadual do Ceará, no Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) e no Mestrado Acadêmico em Educação e Ensino (MAIE). Pesquisadora do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO), no GT Economía Feminista Emancipatoria e no GT Anticapitalismos e Sociabilidades Emergentes. E-mail: lia.barbosa@uece.br

Luana Carolina da Silva Monteiro

Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Mestre em Sociologia pelo curso de Mestrado Acadêmico em Sociologia da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Atualmente é professora do curso de Pedagogia CECITEC da Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: luacsm@yahoo.com.br

Maria Heloiza Batista da Silva

Graduanda em Licenciatura Interdisciplinar em Educação do Campo – LEDOC na Universidade Federal Rural do Semi-Árido – UFERSA. E-mail: heloiza.batista_22@outlook.com

Maria Rosana da Costa Oliveira

Doutoranda em Geografia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Mestre em Geografia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Licenciada em Geografia pela mesma instituição (2009). Atualmente integra o Laboratório de Estudos sobre Campesinato e Espaço Agrário – LEPEC. E-mail: rosanaoliveira87@gmail.com

Maria Rosivania Pereira Feitosa Duarte

Graduada em Licenciatura Interdisciplinar em Educação do Campo (LEDOC) com Habilitação em Ciências Sociais e Humanas pela Universidade Federal Rural do Semi-Árido – UFERSA. E-mail: rosivania24feitosa@gmail.com

Moacir Vieira da Silva

Doutorando do Programa de Pós-graduação e Pesquisa em Geografia (UFRN). Mestre em Geografia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. Graduado em Licenciatura Plena em Geografia (UERN). Especialista em Geografia e Gestão Ambiental pelas Faculdades Integradas de Patos – FIP. Atua como professor permanente de Geografia na rede estadual do Rio Grande do Norte (SEEC). E-mail: moacirvs31@hotmail.com

Nicole Sousa Bessa

Mestre em Sociologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS), da UECE. Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Ceará–UECE. E-mail: nicolebessa53@gmail.com

Paula Guerra

Professora do Departamento de Sociologia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e investigadora do Instituto de Sociologia da Universidade de Porto, Portugal. É ainda investigadora do Griffith Center for Cultural Research na Austrália, fundadora e coordenadora do Projeto e Conference KISMIF e cofundadora e cocoordenadora da Rede Lusófona Todas as Artes. É fundadora e diretora (em conjunto com Glaucia Villas Boas) da revista científica Todas as as Artes. Revista Lusófona de Arte e Cultura. E-mail: pguerra@letras.up.pt, https://orcid.org/0000-0003-2377-8045.

Ramiro de Vasconcelos dos Santos Júnior

Doutorando em Ciência da Computação pelo Programa de Pós-Graduação em Sistemas e Computação–PPgSC/UFRN. Mestre em Cognição, Tecnologias e Instituições-UFERSA. Graduado em Ciência da Computação-UFERSA. E-mail: ramiro.junior@ufersa.edu.br

Ricardo de Aguiar Pacheco

Doutor em História. Mestre em História. Licenciado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professor em Licenciatura em Pedagogia, Licenciatura em História e Mestrado em História. Tem experiência nas áreas de História e de Educação da Universidade Federal Rural de Pernambuco. E-mail: ricardo.aguiar.pacheco@gmail.com

Rodolfo Rafael Pascoal da Penha

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ecologia e Conservação-UFERSA. Graduado em Licenciatura Interdisciplinar em Educação do Campo com Habilitação em Ciências Naturais Pela Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA). E-mail: rodolforafael07@gmail.com

Rozeane Porto Diniz

Bolsista PNPD CAPES/FACEPE pelo Programa de Pós-Graduaçãoe em História da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Doutora em Literatura pela Universidade Estadual da Paraíba. Mestre em História pela Universidade Federal da Paraíba. Mestre em Literatura pela Universidade Estadual da Paraíba. Graduada em História pela Universidade Estadual da Paraíba. Graduada em Letras pelo Universidade Federal da Paraíba. E-mail: rozeane_porto@yahoo.com.br

Salatiel Dantas Silva

Mestre em Ciências da computação–UERN/UFERSA. Bacharel em Ciências da computação – UFERSA. Professor substituto CCEN/UFERSA. E-mail: salatiel.dantas@ufersa.edu.br

Esta obra é a culminância do projeto "Para além das fazendas em pedra e cal: um estudo sobre o Patrimônio Rural (Ambiental e Cultural) do Semiárido Nordestino", financiado pelo Edital Universal MCTI/CNPq Nº 01/ 2016. Com o objetivo de problematizar a abrangência do conceito de patrimônio rural, esta proposta investigativa se inscreve nas ações do Grupo de Estudos, Pesquisa e Ensino de Sociologia e Ciências Humanas (UFERSA). O livro conta com os textos derivados de pesquisas de Iniciação Científica (PIBIC/ PICI-UFERSA) e TCCs do curso de Licenciatura Interdisciplinar em Educação do Campo (LEDOC/UFERSA), dissertações de mestrado vinculadas ao Programa Interdisciplinar em Cognição, Tecnologias e Instituições (PPGCTI/UFERSA) e ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS/UECE), bem como reflexões de convidados/as nacionais e internacionais que contribuíram ao longo da realização do projeto. Três eixos norteiam a obra: o primeiro, está mais diretamente relacionado às discussões que pensam o patrimônio nas suas interfaces com os aspectos da memória e identidade; o segundo, reflete sobre a articulação do patrimônio com a cultura e identidade dos povos do campo; o terceiro se detém sobre assuntos que tangenciam o tema do patrimônio e/ou das ruralidades, enfocando diferentes dimensões tais como a economia, a cultura e a arte.